

مولانا مودودی
پر
اعتراضات
کا
علمی جائزہ

حصہ دوم

LIBRARY
JAMIA HAMDARD



U27382

مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی

مطبوعات اشاعت اسکالر پریسٹ — ۳۴۳

مولانا مودودی

پر

اعتراضات کا علمی جائزہ

حصہ دوم

مولانا مفتی محمد یوسف
جامعہ اسلامیہ، اکوڑہ خٹک (پشاور)

مرکزی مکتبہ اشکافی - دہلی

LIBRARY
JAMIA HAMDARD



U27382

باراؤل ————— جنوری ۱۹۷۹ء ————— ۲۰۰۰

قیمت :- = ۱۲ روپے

27382



297.14
M170H

31.5.2000

مطبوعہ

جے۔ کے۔ آفسٹ پرنٹرز دہلی

مباحث

- ۱۔ مسئلہ التقلید
 - ۲۔ مسئلہ وقت السجود فی رمضان
 - ۳۔ جمع بین الاُختین
 - ۴۔ سجدة تلاوت بلا وضوء کا مسئلہ
 - ۵۔ مسئلہ المتعہ
 - ۶۔ مرقفۃ القلوب
 - ۷۔ مسئلہ ایلاء
 - ۸۔ مسئلہ الخلع
 - ۹۔ صحابہ کرام کی غلط فہمی کا مسئلہ
-

فہرست مضامین

۴۵	تین امور کا ثبوت	۱۲	عرض ہاشم
۴۵	ابن ہمام کا ذاتی رجحان	۱۴	فروعی مسائل
۴۸	ایک اشکال	۱۸	اختلاف کے مدد
۴۹	جوابات		— فصلی اول —
۵۰	جواب اول	۲۱	مسئلہ تقلید
۵۲	جواب دوم	۲۲	چند تہیدی باتیں
۵۳	تلفیق کی توضیح	۲۲	ایمان کے اصلی تقاضے
۵۵	جواب سوم	۳۱	مسئلہ تقلید کی تشریح
۵۶	جواب چہارم		مسئلہ کی مختلف نئی بنیادیں
۵۸	گزشتہ مباحث کا خلاصہ	۳۲	تقلید المفضل
۶۲	علماء شافعیہ اور مالکیہ کی تحقیق	۳۶	عامی کی تقلید
۶۲	امام شعرائی اور انتقال	۳۸	مندرجہ بالا تصریحات کا حاصل
۶۲	فی المذاہب	۴۰	احاث کی تحقیق
۶۴	امام ابن عبد البر اور انتقال فی الذمہ	۴۰	ابو بکر جوزجانی کا فتویٰ
		۴۳	علامہ شرنبلالی کی رائے

- ۹۳ جائز اور ناجائز تقلید
- ۹۴ حضرت شاہ ولی اللہ کا فیصلہ
- ۹۵ جائز اور ناجائز تقلید
- ۹۶ ابن حزم کا فتویٰ اور اس پر شاہ صاحب کا تبصرہ
- ۹۹ مولانا مودودی کا نظریہ تقلید: ۱-۲
- ۱۰۲ عامی کی تقلید
- ۱۰۳ عالم کی تقلید
- ۱۰۴ نظریہ انتقال فی المذہب
- ۱۰۵ ناجائز تقلید
- ۱۰۷ مولانا کی تحریروں کا خلاصہ
- ۱۰۸ پانچ امور
- ۱۱۰ کیا یہ نظریہ جرم ہے؟
- ۱۱۱ انصاف کا عجیب مظاہرہ
- ۱۱۱ یہ کوئی نئی بات نہیں ہے
- ۱۱۲ یا حسرة علی العباد
- ۱۱۳ تقلید کے متعلق تین اقلہ نظر
- ۱۱۵ اقرب الی العوَاب {
کونسا نظریہ ہے؟
- ۶۶ امام قرآنی اور انتقال فی المذہب
- ۶۸ تخصیص کا ردی
- ۶۹ امام سیوطی کا مفصل فتویٰ
- ۶۹ پہلی قسم
- ۷۰ دوسری قسم
- ۷۱ تیسری قسم
- ۷۳ چوتھی قسم
- ۷۴ پانچویں قسم
- ۷۶ چھٹی قسم
- ۷۷ مالکیہ اور شافعیہ کی تحقیق {
کا خلاصہ
- ۷۸ تقلید مذہب کی حقیقت
- ۸۰ ایک تحقیق طلب مسئلہ
- ۸۱ قرآنی آیات
- ۸۴ علمائے تحقیق کی تصریحات
- ۸۶ ابن عمر اور ایک شامی کا مکالمہ
- ۸۸ دوسرا واقعہ
- ۹۱ فاضل طبری کی رائے
- ۹۲ علامہ سندھی کی رائے

۱۴۲ ملا علی قاری کی تصریح

۱۴۳ صاحب خلاصۃ الفوائد
کی تصریح

۱۴۴ شیخ المشائخ مولانا رشید احمد
گنگوہی کا رجحان

۱۴۵ علامہ ابن رشد مالکی کی تحقیق

۱۵۰ تحقیق ابن رشد کا خلاصہ

۱۵۲ اختلافات کا منشا

۱۵۳ پہلے قول کی تائید

۱۵۵ دوسرے قول کی تائید

۱۵۸ حدیث ابن عمرؓ کی تشریح میں
علامہ عینیؒ کی تحقیق

۱۵۸ حدیث ابن عمرؓ

۱۵۹ اشکال

۱۶۰ جواب

۱۶۱ دوسرا جواب

۱۶۲ حاصل الجواب

۱۶۲ کیا اسی کا نام انصاف ہے؟

۱۶۳ نسخ کا دعویٰ

۱۱۹ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی رائے

۱۲۳ تادری علی الاستدلال کا فریضہ

۱۲۴ مجتہدہ تام کا فریضہ

۱۲۵ بحث کا آخری نتیجہ

— فصل دوم —

مسئلہ وقت السحور فی رمضان

۱۲۴ رمضان میں سحری کا وقت

۱۲۸ تحلیل و تجزیہ

۱۲۸ جزء اول

۱۲۹ جزء دوم

۱۳۰ اقلیت اور اکثریت

۱۳۱ اعتراض

کیا یہ اقرا نس جاندار اور زنی ہے؟

۱۳۲ مسئلہ کی شرعی حیثیت

۱۳۸ اجماع کا دعویٰ

۱۴۰ احضات کی تحقیق

علامہ ابن عابدینؒ
شامیؒ کی تصریح

۱۴۰ صاحب منایہ کی تصریح

۱۸۶ ایک حدیث

۱۸۷ نکتہ دوم کی تشریح

۱۸۸ قرآنی احکام اور استشاد

۱۸۸ مثال اول

۱۹۰ مثال دوم

۱۹۲ { فقہاء نے بھی یہ اصول تسلیم کیا ہے

۱۹۲ مثال اول

۱۹۳ مثال دوم:

۱۹۴ { فائدہ الطہورین اور مسئلہ نماز

۱۹۶ { فائدہ الطہورین کی پہلی قسم

۱۹۶ { فائدہ الطہورین کی دوسری قسم

۱۹۷ اعتراف

۱۹۸ جواب اول

۲۰۰ جواب دوم

۲۰۱ احکام معتدلہ کا حکم

۱۶۶ دلائل کا خلاصہ

۱۶۶ پہلی دلیل

۱۶۶ دوسری دلیل

۱۶۷ تیسری دلیل

۱۶۷ { دعوائے نسخ کا

۱۶۷ { تنقیدی جائزہ

۱۶۹ ایک معقول توجہ

— فصل سوم —

جمع بین الاختین

۱۷۴ { دو حقیقی بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا

۱۷۶ اصل معاملہ کی حقیقت

۱۷۸ مولانا مودودی کا جواب

۱۸۲ ذاتی رائے

۱۸۲ تبصرہ

۱۸۲ نکتہ اول

۱۸۳ نکتہ دوم

۱۸۴ نکتہ اول کی تشریح

۱۸۵ ایک دوسری آیت

۲۲۹	{	سلف کے نزدیک سجدہ
	{	تلاوت بلا وضو جائز ہے
۲۳۰		ائمہ حدیث کی تصریحات
۲۳۱	{	مندرجہ بالا عبارت کا ماحصل
۲۳۲	{	حضرت مولانا نور شاہ صاحب کی تفسیر
	{	شرح حدیث کی نظر
۲۳۳	{	میں امام بخاریؒ کا مذہب
۲۳۴		حاصل الجواب
۲۳۵	{	سعید بن مسیب کی رائے
۲۳۶	{	شرعی نقطہ نگاہ سے یہ کرنی اصولی مسئلہ نہیں ہے۔
۲۳۷	{	اصولی مسائل کی نوعیت

۲۰۱	مثال اول
۲۰۲	دوسری مثال
۲۰۳	جواب سوم
۲۰۸	اصول فقہ کا ایک قازن
۲۱۰	{ جمع بین الاختین میں ائمہ کے مذاہب
۲۱۱	اختلافات کی تفصیل
۲۱۲	{ مقررین حضرات سے ایک گزارش

فصل چہارم

سجدہ تلاوت بلا وضو کا مسئلہ

۲۱۸	اعتراض
۲۱۹	تحلیل و تجزیہ
۲۲۱	ترغیب کی احادیث
۲۲۳	فعلی احادیث
۲۲۴	{ سجدہ تلاوت بلا وضو کی احادیث
۲۲۵	وجہ اول
۲۲۸	وجہ دوم

۲۷۸	وجہ اقبال	۲۴۵	اعتراض کا جواب
۲۷۹	حاصل التنبیہ	۲۴۵	پہلی شق
۲۸۰	وجہ دوم	۲۴۶	دوسری شق
۲۸۱	آنکھیں کھول کر دیکھیے	۲۴۷	جواب
	فصل ششم		تیسری شق اور اس کا
۲۸۲	مؤلفۃ القلوب	۲۴۸	جواب
۲۸۳	تحلیل و تجزیہ	۲۵۰	الزامی جواب
۲۸۵	تنقید مذکور پر تبصرہ		چوتھی شق اور اس کا
۲۸۸	مؤلف صاحب کے ارشاد	۲۵۲	جواب
۲۸۹	امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ	۲۵۵	ایک حقیقت کا اظہار
	کا مذہب	۲۵۷	آخری گذارش
۲۸۹	امام مالک کا مذہب		فصل ہفتم
۲۹۰	امام احمد کا مذہب	۲۵۸	مسئلہ المتعہ
۲۹۰	امام شافعی کا مذہب	۲۵۹	اصل معاملہ کی حقیقت
	کیا امام شافعی کو بھی	۲۶۸	صراطِ مستقیم
۲۹۲	منکر اجماع قرار دیا	۲۶۹	متعہ
	جائے گا؟	۲۷۳	عبارت کا مقصد
	حسن بصری اور ابن	۲۷۶	دوسرا شگوفہ
۲۹۳	شہاب زہری	۲۷۷	یہ دونوں باتیں غلط ہیں

ناظرین سے درخواست ۲۹۵

— فصل ہفتم —

مسئلہ ایلاء ۲۹۶

تنقید از مصنف ایضاح

فتاویٰ ۲۹۹

نقول مالکیہ میں باہمی تطبیق

کے لیے ایک عجیب ترجیح ۳۰۳

حاصل الاختلاف ۳۰۴

مولانا مودودی کی رائے ۳۰۴

مصنف ایضاح فتاویٰ

کی رائے ۳۰۵

کونسی رائے حق اور سنی

برصواب ہے؟ ۳۰۵

مالکی علماء کا فیصلہ ۳۰۵

ابن رشد مالکی کی تصریح ۳۰۹

مصنف ایضاح فتاویٰ

کی ترجیح پر تنقید ۳۱۰

یہ ترجیح ضعیف ہے ۳۱۱

امام شافعی کا قول یا رد یا بل تعارض ۳۱۳

منصف مزاج حضرات

۳۱۴ { ہی فیصلہ فرمائیں

۳۱۵ مولانا مودودی کی رائے

۳۱۶ آخری گزارش

۳۱۹ ایک استدراک

۳۲۰ دعا

— فصل ہشتم —

۳۲۱ مسئلہ الخلع

۳۲۲ تمہیدی امور

۳۲۳ عدت مختلفہ کی تحقیق

۳۲۴ اکثریت کی دلیل

۳۲۵ اقلیت کے دلائل

۳۲۶ نقلی دلیل

۳۲۷ عقلی دلیل

۳۲۸ دلائل کا تنقیدی جائزہ

۳۳۰ وجہ اول

۳۳۱ وجہ دوم

۳۳۲ غیر مدخول بہا عورتیں

۳۳۳ نابالغ عورتیں

۳۳۴

۳۵۹	صدرِ اول کے نظائر	۳۲۷	عمر رسیدہ عورتیں
	در باب خلع	۳۲۸	حاملہ عورتیں
۳۶۳	احکامِ خلع	۳۲۸	لونڈیاں
۳۷۷	مسئلہ خلع میں ایک	۳۳۹	وجہ سوم
	بخیاری غلطی	۳۴۰	حدیث میں ایک تاویل
۳۷۹	مسئلہ خلع میں قاضی	۳۴۰	یہ تاویل صحیح نہیں ہے
	کے اختیارات	۳۴۱	وجہ اول
۳۸۲	نقبائے اسلام کے مذاہب	۳۴۲	وجہ دوم
۳۸۲	امام ابو حنیفہ و شافعی اور	۳۴۳	وجہ سوم
	امام احمد کا مذہب	۳۴۴	بحث کا خلاصہ
۳۸۳	امام اوزاعی اور امام	۳۴۵	مولانا مودودی کی تصریح
	اسحاق کا مذہب	۳۴۸	کیا انصاف کا تقاضا یہ ہے؟
۳۸۵	حاصل الاختلاف		غلطی اور گمراہی کا
۳۸۷	تخنیس الدلائل فی المسئلہ	۳۴۹	ایک غلط معیار
۳۸۷	دلیل اول	۳۵۰	دوسری بات
۳۸۸	دلیل دوم		کیا شریعت نے عورت کو
۳۸۸	دلیل سوم	۳۵۱	خلع کا حق سے رکھا ہے؟
۳۸۹	دلیل چہارم	۳۵۲	عود الی المقصود
۳۸۹	دلیل پنجم	۳۵۳	مولانا مودودی کی تصریح

اصل الفاظ حدیث کیا ہیں؟ ۴۱۸

حضرت مولانا رشید احمد
گنگوہی کی تصریح ۴۲۱ {

دوسری قسم کی مثال

تکلف الغرائق اعلیٰ
کا قصہ ۴۲۳ {

علمائے امت کے اقوال ۴۲۴

توجیہ اول ۴۲۵

دوسری توجیہ ۴۲۶

صحابہ کرام سے غلط فہمی
منسوب کرنے کی ایک
اور مثال ۴۳۰ {

اصحابِ کہف ۴۳۱

مذکورہ بالا عبارت

کا خلاصہ ۴۳۳

تنقید ۴۳۴

نتائج ۴۳۶

نگاہِ عبرت ۴۳۷

مفروضین حضرات ایک مثال ۴۳۷

دلیل ششم ۳۸۹

دلیل ہفتم از مرقف ۳۹۱

الحاصل ۳۹۲

فصل نہم

صحابہ کرام کی غلط فہمی کا مسئلہ

کیا صحابہ کرام کو حضور کے
ارشادات سمجھنے میں غلط
فہمی ہو سکتی ہے؟ ۳۹۷ {

مسئلہ کی تشریح ۴۰۱

غلط فہمی کی اقسام ۴۰۱

اجتناب دی غلط فہمی ۴۰۱

مفہوم کلام سمجھنے میں
غلط فہمی ۴۰۲ {

مثال اول ۴۰۳

حدیث کے معنی اور مفہوم ۴۰۳

مثال دوم ۴۰۷

مثال سوم ۴۱۰

پہلی قسم کی مثال

۴۱۵ { مسئلہ اجتماع ائمہ دین

عرضِ نامشر

پاکستان میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی شخصیت ایک بین الاقوامی مقام رکھتی ہے۔ آپ کی علمی بصیرت، خدا واد فراست، تفقہ فی الدین اور حسن کردار و عمل نے آپ کو اس مقام بلند پر فائز کر دیا ہے جہاں چند ہی لوگ پہنچتے ہیں۔ آپ کی یہ شہرت و قبولیت جہاں ایک طرف مذاہن، عقیدت مندوں اور حامیوں کی ایک کثیر تعداد پیدا کرنے کا سبب بنی ہے وہیں مخالفین و حامدین کے ایک گروہ کے نمودار ہونے کا باعث بھی بنی ہے۔ ان مخالفین میں مسٹر اور مولوی، منکرین حدیث اور حامیانِ سنت، مغرب پرست، ملحدین اور پیروانِ اسلام جیسے متضاد عناصر جمع ہو گئے ہیں ان سب میں مودودی دشمنی کے سوا اور کوئی قدر مشترک نہیں۔ بے دین اور مخالفِ دین عناصر کا اتحاد تو سمجھ میں آ سکتا ہے کیونکہ ان کے محبوب نظریات۔۔۔ مغربی تہذیب۔۔۔ کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ مولانا مودودی کی ذات ہے لیکن حیرت ہے کہ نظامِ اسلامی کے داعی، منصبِ رسالت نمبر کے مصنف، تفہیم القرآن کے مؤلف کی مخالفت میں وہ لوگ بھی پیش پیش ہیں جو اپنے آپ کو حامیانِ دین میں شمار کرتے ہیں۔

مولانا مودودی صاحب معصوم عن الخطا نہیں کہ ان سے اختلاف نہ کیا جاسکے۔ اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے سوا ہر ایک اختلاف

کیا جاسکتا ہے اور کیا گیا ہے۔ لیکن ہر اختلاف کی ایک حد ہوتی ہے۔ وہ اختلاف جب تک مقبولیت، دلائل اور ثمرانیت کے اندر رہے تو سراسر امت کے حق میں رحمت ہے لیکن جب اس میں سب و شتم، طعن و تشنیع، ذاتی بغض و عناد شامل ہو جائے تو اس امت کے لیے ایک عذاب بن جاتا ہے۔ افسوس ہے کہ مولانا مودودی کے اکثر مخالفین کا دامن اس سے داغدار ہے۔

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب ایک ممتاز عالم دین ہیں اور ایک عرصہ دراز سے دین کی خاموش اور بھروسہ خدمت کر رہے ہیں۔ آپ نے اس بیش قیمت تالیف میں ان تمام مسائل کا نہایت علمی، پُر وقار، سنجیدہ اور مدلل انداز میں جائزہ لیا ہے جن پر مولانا مودودی کے مخالفین نے شور مچا کر آسمان سر پر اٹھا رکھا ہے۔ جو شخص بھی اس کا ذاتی مخالفت و تعصب سے بالاتر ہو کر مطالعہ کرے گا اس کو صواب و ناصواب کی تمیز کرنے میں کوئی دقت نہ ہوگی اور اُس پر دیگنڈے کی حقیقت بھی کھل کر سامنے آجائے گی جو مولانا محترم کے خلاف بعض حلقوں کی طرف سے مسلسل کیا جا رہا ہے۔

ہم اللہ کا شکر بجالاتے ہیں کہ اُس نے ہمیں یہ سعادت بخشی کہ ہم ایک ایسے عالم دین کی مدافعت میں یہ کتاب پیش کر رہے ہیں جو نہ صرف پاکستان میں بلکہ پورے عالم اسلام میں واجب الاحترام، معتمد علیہ اور محبوب ہے جس کی اہمیت رائے پر عالم اسلام کے چوٹی کے علماء اور زعماء اعتماد کرتے ہیں۔ جو حمایت دین میں سب سے پیش پیش ہے لیکن اپنی مدافعت میں ایک لفظ بھی نہ کہنا چاہتا ہے نہ مکھنا۔ جس کے متعلق اس کے مخالفین بھی اعتراف کرتے ہیں کہ اس معاند اسلام

دور میں اُس نے شمع دین فروزاں رکھی ہے اور بے شمار افراد کو علم و یقین سے
 سرشار کر کے خدمت دین جیسے پاکیزہ کام میں مصروف کرویا ہے۔
 ہمیں امید ہے کہ جو حضرات مولانا مودودی کے خلاف افستراہ پڑازی
 کی مہم سے متاثر ہو کر کسی غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہیں اس کتاب کے مطالعہ سے
 راہِ صواب پا جائیں گے۔

ناشر
 مرکزی مکتبہ اسلامی
 دہلی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فروعی مسائل

حَامِدًا اَوْ مُصَلِّيًا :- ”علی جائزہ“ کا دوسرا حصہ ہے۔ اس میں وہ مسائل بیان کیے جائیں گے جو فروعی کہلاتے ہیں، اور جن میں جماعت اسلامی کے امیر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کی تحقیقات اور تشریحات سے بعض دوسرے علماء کو اختلاف ہے اور نہ صرف اختلاف ہے بلکہ مولانا پر طعن و تشنیع بھی کرتے ہیں۔ ہم اس کو اپنی انتہائی بدقسمتی سمجھ رہے ہیں کہ آج کے پُر فتن دور میں جبکہ ہر طرف سے دین اسلام پر مختلف قسم کے حملے ہو رہے ہیں وہ حضرات جو دین کے نگہبان اور مذہب کے پاسبان کہلاتے ہیں اپنے یہاں کی خانہ جنگی میں شب و روز مصروف رہتے ہیں۔ اور ایک دوسرے کے خلاف چھوٹے چھوٹے فروعی مسائل میں قوت آزمائی کر رہے ہیں۔ اور غضب یہ ہے کہ اس کو دین کی بہترین خدمت بھی شمار کرتے ہیں لیکن یہ حضرات پیچھے مڑ کر دیکھتے بھی نہیں کہ جس قافلہ کی ہم قیادت کر رہے ہیں، اس کے

ایمانیات پر کوئی دشمن حملہ آور تو نہیں، اور کوئی راہ زن عقب سے اس پر حملہ کر کے
 کوئی سامان لوٹ کرے تو نہیں گیا ہے۔ کسی جتنی یا انسی شیطان نے قافلہ کے عقائد
 اخلاق اور اعمال پر ڈاکہ تو نہیں ڈالا ہے۔ ان چیزوں کی طرف اول تو ان حضرات کا
 دھیان جاتا نہیں اور کبھی جاتا بھی ہے تو بہت کم بلکہ برائے نام۔ یہی وجہ ہے کہ مسائل
 ہی کے مختلف حلقوں میں عیسائیت بھی کسی اونٹ سے اونٹنی نراحت کے بغیر ترقی
 کرتی چلی جا رہی ہے۔ اور مرزائیت بھی۔ انکارِ حدیث کا فتنہ بھی زور پکڑ رہا ہے۔ اور
 دہریت و الحاد بھی خوب پھیل رہا ہے۔ ایسی حالت میں ہمیں بتایا جانے کہ دین کے
 نگہبانوں اور مذہب کے پاسانوں کی چھوٹے چھوٹے فروعی مسائل پر غمانہ جنگی قابل
 افسوس ہے یا نہیں؟

اختلاف کی حدود

اسلام نے اپنے فروعی مسائل میں باہمی اختلاف رائے کی گنجائش رکھ چھوڑی ہے۔
 اور اختلاف کی حد تک نہ صرف یہ کہ اسے برداشت کیا ہے بلکہ اس کی حوصلہ افزائی
 بھی کی ہے۔ جیسی فردائے اسلام کے اندر متعدد دائرہ دین کی طرف منسوب مختلف فقہی
 مذاہب پائے جاتے ہیں جو فرد حیات میں ائمہ دین کے باہمی اختلافات ہی سے پیدا
 ہو گئے ہیں۔ لیکن اسلام اس بات کی کسی کو بھی اجازت نہیں دیتا کہ اختلافات کو اپنی
 حدود سے آگے بڑھا کر ایک دوسرے کی تکفیر یا تفسیق اور تفصیل کے لیے ذریعہ بنایا
 جائے۔ یا اس قسم کے اختلافات کی بنیاد پر اہل دین کے مابین ایسی جنگ چھڑ جائے۔
 جس کے بڑے نتائج اور ہولناک تباہ کاریوں کے اثرات سے یہ حضرات نہ خود محفوظ
 ہیں اور نہ ان کا دین۔ اس قسم کے اختلافات اور نزاعات کے لیے اسلام میں کوئی

گنجائش نہیں ہے۔ انہی کے متعلق ارشاد ہوتا ہے: وَلَا تَنَازَعُوا فَعُتِلُوا وَ
تَذْهَب رِيحُكُمْ: آپس کے جھگڑے چھوڑ دو۔ ورنہ بزدل بھی ہو جاؤ گے۔ اور تہماری
ہوا بھی اکھڑ جائے گی۔ قرآن نے اپنے پیروں کو اس قسم کے اختلافات سے نہایت
سخنی کے ساتھ روک رکھا ہے۔ انہی کو مخاطب کر کے ایک دوسرے مقام پر فرمایا
گیا ہے:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ

الْبَيِّنَاتُ ۚ وَاللَّيْلُ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ۔ (آل عمران)

”تم ان لوگوں کی طرح نہ بنو جنہوں نے حق کے واضح دلائل آجانے

کے بعد آپس میں اختلاف اور تفرقہ بازی پیدا کر دی۔ یہی لوگ ہیں جن
کے لیے بہت بڑا عذاب تیار کیا گیا ہے۔“

ہمارے نزدیک یہ مسائل جن میں بعض علمی حلقوں کی طرف سے مولانا مودودی
پر الزامات عائد کیے جا رہے ہیں۔ ہرگز اس قابل نہیں کہ ان میں کسی ایک فریق کو
اسلام کے اصولی احکام اور بنیادی تعلیمات سے خلاف ورزی کرنے کا ترکیب قرار
دیا جاسکے، یا اس کی علمی تحقیق اور اجتہادی راستے کے لیے ائمہ سلف کے مستند
اقوال میں کوئی سند نہ مل سکے۔ بلکہ یہ تمام مسائل ایسے ہیں جن میں پہلے بھی دورائیں
ہوئی ہیں۔ اور آج بھی ہو سکتی ہیں۔ میں نے خود ان مسائل کا بالاستیعاب مطالعہ کیا
ہے۔ پھر سلف کے علمی ذخیروں سے ان کا انطباق کیا ہے۔ بالآخر جس نتیجہ پر میں
پہنچا ہوں۔ وہ یہ ہے کہ:

ان مسائل میں سے اکثر کے بارے میں مولانا مودودی کی علمی تحقیق سلف کی

علمی تشریحات اور ماہرانہ تحقیقات کے عین مطابق ہے۔ اور شاذ و نادر کسی مسئلہ میں
 اگر ان کی علمی تحقیق اور اجتہادی رائے جمہور علمائے سلف کی تحقیقات اور اختیارات
 سے مختلف ہوتی ہے تو ان کی پشت پر مضبوط اور قومی دلائل بھی ہیں۔ اور شرعی
 دلائل کی بنا پر فروعیات میں جمہور کی رائے سے اختلاف کرنا کوئی نئی بات نہیں
 ہے۔ نہ ایسے اختلاف کو ناجائز یا فسق و گمراہی کہا جاسکتا ہے۔ بلکہ یہ ہمیشہ علمائے
 حق کا ثبوت رہا ہے۔ ذیل میں ہم چاہتے ہیں کہ زیر بحث زراعی مسائل کی تشریح
 علمائے متقدمین اور متاخرین کے اقوال کی روشنی میں پیش کریں۔ پھر دیکھیں کہ ان
 مسائل پر آج جھگڑوں اور باہمی نزاعات کا جو طوفان برپا کیا گیا ہے یہ صحیح ہے
 یا غلط۔ اور یہ مسائل فی الواقع اس قابل ہیں کہ ان پر یہ منہگامے برپا کیے جائیں
 یا کہ نہیں؟

فصل اوّل

مسئلہ تقلید

جن فروعی مسائل میں مولانا مودودی کی تحقیقات سے اختلاف ظاہر کیا گیا ہے، ان میں سے ایک مسئلہ تقلید کا بھی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ تقلید کے بارے میں مولانا مودودی کا مسلک اور نظریہ نہ صرف یہ کہ غلط ہے بلکہ گمراہ کن بھی ہے۔ مولانا مودودی کی تحریروں اور تصانیف میں صریح طور پر لکھا ہوا پایا جاتا ہے کہ عالم آدمی کے لیے کسی امام کی تقلید نہ صرف یہ کہ ناجائز ہے بلکہ صریح شرک بھی ہے۔ حالانکہ ایک قلیل گروہ اہل حدیث کو چھوڑ کر باقی سارے علمائے امت نہ صرف یہ کہ ائمہ اربعہ کی تقلید کو جائز سمجھ رہے ہیں بلکہ عملاً کسی نہ کسی مذہب فقہی سے وابستہ بھی رہے ہیں۔ اب تقلید کو اگر ناجائز یا شرک قرار دے دیا جائے تو تمام وہ علماء اور شاخ جو کسی نہ کسی امام کے پیروار کسی نہ کسی فقہی مذہب سے وابستہ رہے ہیں، ایک ناجائز امر کے مرتکب بلکہ مشرک قرار دیئے جائیں گے۔ اور یہ ایک ایسی مذموم جسارت ہے جس کی کم سے کم ایک خدا ترس عالم سے توقع نہیں کی جا سکتی۔ اور نہ ایک مسلمان اس کی جرأت کر سکتا ہے۔ پھر اس پر مزید یہ کہ مولانا اپنے فقہی مسلک کے اعتبار سے نہ اہل حدیث ہیں کیونکہ وہ ان کے مسلک کو اپنی

تمام تفصیلات کے ساتھ صحیح نہیں سمجھتے ہیں۔ اور نہ وہ متعلقہ ہیں کیونکہ تقلید کو وہ
ناجائز بلکہ شرک بتا رہے ہیں۔

چند تمہیدی باتیں

قبل اس کے کہ ہم اس الزام کے متعلق یہ معلوم کریں کہ یہ مبنی بر حقیقت ہے یا یہ
ایک مکر وہ قسم کا پروپیگنڈہ ہے جو مذہب کے نام پر مولانا کے خلاف صورت اس لیے
کیا جا رہا ہے کہ عام و خاص کو مولانا کے خلاف بھڑکانے اور مولانا کے متعلق ان کے
دلوں میں بدظنی اور بدگمانی پیدا کرنے کے لیے یہ ایک کامیاب حربہ ہے جو صرف
اس لیے استعمال کیا جا رہا ہے کہ لوگ مولانا مودودی اور ان کی جماعت کے بارے
میں بدظنی میں مبتلا ہو کر ان کا ساتھ نہ دیں۔ نہ ان کی جماعت میں شامل ہوں ضروری
معلوم ہوتا ہے کہ پہلے تقلید مذاہب کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت کو واضح
کیا جائے اور اس کے متعلق ان علماء کے اقوال اور فیصلے پیش کیے جائیں جو ماضی
میں مذاہبِ اربعہ سے وابستہ رہ چکے ہیں۔ پھر دیکھا جائے کہ ان کے مریخ فیصلوں
کی روشنی میں مولانا مودودی کا فقہی مسلک جو خوران کی تحریروں سے واضح ہے،
صحیح ہے یا غلط۔ اس کے بعد خود بخود یہ واضح ہو جائے گا کہ آج مولانا مودودی
پر جو اس مسئلہ کے متعلق مختلف قسم کے الزامات عائد کیے جا رہے ہیں۔ یہ صحیح
ہیں یا غلط؟

ایمان کے اصلی تقاضے

اس کے ساتھ ہم یہ بھی واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ ایک مومن کو جب ایمان کی
دولت نصیب ہو جاتی ہے اور اس نعمت سے وہ نوازا جاتا ہے تو سب سے پہلے

جو چیزیں اس کے ذمہ بطور فرض عائد ہو جاتی ہیں اور جن کی ادائیگی اس کے لیے ایمان کے بعد پہلے مرحلہ میں ضروری قرار پاتی ہے، یہ ہیں:

۱۔ کہ وہ ہر وقت خدا و رسول کے احکام کی پیروی کرے۔ اور کبھی وہ ایسا کوئی کام نہ کرے جو ایمان کے تقاضوں کے خلاف ہو اور جس کی وجہ سے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عتاب کا مستحق، اور خود شنودنی رب کے بجائے تہر و غضب کا نشانہ بن سکتا ہو۔ یہی ایمان کا اصل تقاضا بھی ہے اور مومن کا منصبی فریضہ بھی جس سے اس کے لیے عہدہ برآ ہونا بے حد ضروری ہے۔

۲۔ اس فرض منصبی کو بوجہ احسن ادا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ مومن سب سے پہلے کتاب اللہ اور سنت رسول اور دوسرے علوم شریعت سے علم کا کافی حصہ حاصل کرے۔ اور علم حاصل کرنے کے بعد زندگی کے ہر معاملہ میں کتاب و سنت سے رہنمائی طلب کرے۔ اور جو کچھ احکام و دلائل سے مل جائیں ان کی پوری طرح اطاعت کرے۔ ان کے مقابلے میں دوسرے کسی کا حکم قابل عمل نہ سمجھے۔ خواہ یہ حکم کسی کا بھی ہو۔

۳۔ بالفرض اگر اس کو کسی معاملہ میں کتاب و سنت سے صاف طور پر کوئی حکم ملے تو پھر اگر اس میں علمی قابلیت کی وجہ سے اجتہاد کی اہلیت پائی جاتی ہو تو انما صحابہ میں حکم کی تلاش کرے۔ اگر ان میں بھی کوئی حکم نہ مل سکے تو پھر حدود اجتہاد میں شرائط اجتہاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے متعلقہ معاملہ کے لیے کتاب و سنت سے حکم کا استنباط کرے اور اگر وہ خود اجتہاد کی اہلیت نہ رکھتا ہو تو علمائے سلف اور مجتہدین امت رحمہم اللہ کے اجتہادی احکام کی طرف رجوع کرے۔ پھر حسب امام اور حسب مجتہد کا اجتہادی فیصلہ اس کو اذوق بالکتاب والسنت اور اقرب الی الصواب معلوم ہو اسی پر اس معاملہ کے متعلق

عمل پر آمد کرے۔

۴۔ لیکن یہ بات کسی طرح بھی اسلامی شریعت سے مطابقت نہیں رکھتی کہ خدا و رسول کے علاوہ دوسرے کسی شخص کو یہ مقام اور مرتبہ دیا جائے کہ اس کے تمام اتی اقوال اور اجتہادی فیصلے قطع نظر اس سے کہ وہ خدا و رسول کے پیش کردہ احکام کے مطابق بھی ہیں یا نہیں، دین میں کتاب و سنت کی طرح حجت اور ہر حالت میں امت کے لیے واجب الطاعت قرار پائیں۔ اور یہ چون و چرا ان کی اطاعت اور ان پر عمل درآمد کیا جاتا رہے۔ یہ مقام خدا و رسول کے علاوہ دوسرے کسی کو ہرگز حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ اطاعت کا اصل مستحق اللہ تعالیٰ ہے۔ اور رسول کے احکام اس لیے بلا چون و چرا واجب الطاعت ہیں کہ ان کی اطاعت احکام الہیہ کی اطاعت ہے۔ من یطع الرسول فقد اطاع اللہ۔ باقی دوسرے افراد بشر مستحق اطاعت ہرگز نہیں آلا یہ کہ ان کی اطاعت میں خدا و رسول کی اطاعت مضمون ہو۔ یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے ان کی اطاعت کا حکم دیا ہو۔ یہی ایمان کے اصل تقاضے ہیں جو بصراحت کتاب و سنت میں بیان کیے گئے ہیں۔ نمونہ کے طور پر درج ذیل ارشادات کو ملاحظہ فرمائیں جن سے اوپر کے دعویٰ کا ثبوت ابھی طرح واضح ہو سکتا ہے:

وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى
رُسُلِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (التغابن: ۱۲)

۵ اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی۔ اور اگر تم نے اطاعت سے روگردانی اختیار کی تو ہمارے رسول پر احکام پہنچانا ہے اور میں۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہے:

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

(نکاح فزین - دال عمران: ۳۲)

۴۔ ان سے کہہ دیجئے کہ اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی۔ پس اگر

انہوں نے روگردانی اختیار کی تو اللہ کافروں کو پسند نہیں کرتا۔

اللہ اور رسول کے احکام کی اطاعت ایمان کی نشانی قرار دی گئی ہے۔

اور یہ بات کسی طرح بھی ایمان کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی کہ اللہ اور رسول

کو ٹی حکم دیں اور ایمان کے دعویداروں کو اس میں یہ آزادی حاصل ہو کہ چاہیں

تو اس پر عمل کریں اور چاہیں تو اس کو چھوڑ دیں۔ یہ طرز عمل کسی طرح بھی ایمان

کے ساتھ میل نہیں کھاتا ہے بلکہ اس کو ایمان کے منافی طرز عمل قرار دیا جاسکتا ہے۔

قرآن کریم اعلان کرتا ہے کہ:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ

ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا

تَسْلِيمًا - (نساء: ۵۹)

”تیرے رب کی قسم! یہ لوگ اس وقت تک مومن نہیں بن سکتے

جب تک اپنے تمام مابہ النزاع امور میں آپ ہی کو حکم تسلیم نہ کریں پھر

آپ کے فیصلے پر اپنے دلوں میں تنگی بھی محسوس نہ کریں۔ اور سراسر

اس کے منتقاد بن کر رہیں۔“

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ رِسَالَهُ

أَمْرًا أَنْ تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ (آیہ ۵۸: ۳۶)

”اللہ اور رسول کی طرف سے حکم ملنے کے بعد اس کی تعمیل میں نہ
کسی ایماندار مرد کو اختیار باقی رہتا ہے اور نہ عورت کو بلکہ بہر حال اس
کی تعمیل ہی کرنی پڑے گی۔“

خدا اور رسول کے مقابلہ میں دوسروں کے احکام کی اطاعت قرآن کی رو سے
کھلی ہوئی بقاوت اور نفاق صریح کی علامت قرار دی گئی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:-

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ
رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا - (النساء: ۶۱)

”ان سے جب کہا جاتا ہے کہ آؤ اللہ نے جو کچھ نازل کیا ہے
اس کی طرف اور رسول کی طرف تو منافق لوگوں کو آپ دیکھیں گے کہ
وہ آپ سے کنارہ کشی اختیار کریں گے۔“

بہر حال قرآن کی رو سے اس حقیقت میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ ایک مومن
کے ذمہ سب سے پہلے منجانب اللہ جو فرض عائد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی
کے تمام معاملات میں خدا اور رسول کے احکام کا پورا پورا پابند رہے۔ اور ان
کی اطاعت سے سب موانع خراف نہ کرے۔ نہ وہ احکام الہیہ کے مقابلے میں نیکو اللہ
کے احکام کی اطاعت کو جائز سمجھے خواہ کوئی بھی ہو۔ ورنہ وہ صحیح معنوں میں
پتہ امومن نہیں رہے گا۔

یہود کے عوام نے جب احکام شریعت کے مقابلہ میں اپنے علماء اور مشائخ
کے احکام کو قابل اطاعت سمجھنا شروع کیا اور عملاً ان کی اطاعت بھی کرنے

لگے تو قرآن کریم نے اس اطاعت کی بنیاد پر ان کو مشرک قرار دے دیا جس کی وجہ سے دین الہی کے ساتھ ان کا ایمانی رشتہ باقی نہ رہا بلکہ ٹوٹ گیا۔ قرآن کا بیان ہے:

اَتَّخَذُوا اَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُونِ

اللّٰهِ وَالْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ۔ (التوبہ: ۳۱)

”اہل کتاب نے اپنے علماء و مشائخ کو خدا کے سوا اپنا رب بنایا

ہے اور مسیح ابن مریم کو بھی انہوں نے اپنا رب بنایا ہے۔“

یہی وہ حقیقت ہے جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مختلف اشارات میں بیان فرمایا ہے کہ سب سے پہلے ایک مومن کے لیے ان احکام کی اطاعت ضروری ہے جو اللہ اور رسول کی طرف سے مل جائیں۔ اسی سے دنیا و آخرت کی کامیابی نصیب ہو سکتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں کوئی بھی اطاعت قابل قبول نہیں ہے۔ ذیل میں حضور کے چند اشارات مد خطہ ہوں:

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کل امتی یدخلون الجنة الامن، بی قیل ومن ابی یا

رسول اللہ قال من اطاعتی دخل الجنة ومن عصانی

فقد ابی۔ (بخاری)

”ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ حضور نے فرمایا ہے میری کل امت

جنت میں داخل ہوگی بجز ان کے جو انکار کر چکے ہوں۔ غرض کیا گیا

حضور! انکار کرنے والے کون ہیں؟ آپ نے فرمایا جو میری اطاعت

کریں گے وہ جنت میں داخل ہوں گے اور جنہوں نے نافرمانی کی وہ ہیں

انکار کرنے والے :-

من اطاع محمدًا فقد اطاع الله ومن عصی محمدًا فقد

عصی الله و محمد فرق بین الناس (بخاری)

” جس نے محمد کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کر لی

اور جس نے محمد کی نافرمانی اختیار کی وہ اللہ کا بھی نافرمان رہا۔ محمد ہی

لوگوں کے لیے معیارِ حق ہیں۔

اللہ کی کتاب اور حضور کی سنت دو ایسے رہنما ہیں جو ہر دور میں الحارار

بے دینی کے سیلابوں اور گمراہی کی خطرناک طغیانوں میں بھی امت کی پوری طرح

راہنمائی کر سکتے ہیں۔ اور ہر قسم کی ہلاکت اور تباہی سے اُسے بچا سکتے ہیں نجات

انہی کے اتباع میں منحصر ہے اور ہدایت انہی کے ساتھ وابستہ ہے۔ پھر سمجھ میں نہیں

آتا کہ کتبِ رسنت کی پیروی کو پس پشت ڈال کر دوسروں کے اتباع اور

پیروی میں نجات کیسے حاصل ہوگی اور ہدایت کہاں سے مل سکے گی؟

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تركت فيكم

امرئين لن تضلوا ما تمسكتم بها، كتاب الله وسنة

رسولي۔ - (موطا امام مالک)

” حضور نے فرمایا ہے میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں

جتک تم ان کے پابند رہو گے، گمراہی تم سے دور رہے گی ایک

اللہ کی کتاب (قرآن) ہے اور دوسری اس کے رسول کی سنت۔

حد یہ ہے کہ اب کتاب و سنت کی موجودگی میں نہ دوسری کتبِ آسمانی

کی بجاۓ اتباع کوئی حیثیت باقی رہی ہے اور نہ ان کے لانے والے پیغمبروں کے ہم اتباع کی حیثیت سے محتاج رہتے ہیں۔ روایات میں واقعہ مشہور ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے توراۃ کا ایک نسخہ لاکر حضورؐ کے سامنے پڑھنا شروع کیا تو حضورؐ اس پر غضبناک ہوئے اور فرمایا کہ خدا کی قسم! اگر اس وقت موسیٰ بھی بذاتِ خود زندہ ہوتے تو انہیں بھی میرے اتباع اور پیروی کے سوا چارہ نہ ہوتا۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:-

ان عمر بن الخطاب اتی رسول الله صلى الله عليه وسلم
بنسخة من التوراة فقال يا رسول الله هذا نسخة
من التوراة الخ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
والذي نفسي بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه و
تركتموني لضللتكم عن سواء السبيل ولو كان موسى
حيّاً وادرك نبوتى لا تبعنى — (دارمی)

”حضرت عمرؓ ایک دفعہ حضورؐ کے پاس توراۃ کا ایک نسخہ لائے اور کہا حضورؐ! یہ توراۃ کا ایک نسخہ ہے پھر عمرؓ اس کو پڑھنے لگے اور حضورؐ غضبناک ہوتے گئے، پھر آپؐ نے فرمایا کہ اس خدا کی قسم! جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے اگر اس وقت موسیٰ بھی بذاتِ خود موجود ہوتے اور تم اس کی پیروی اختیار کر کے مجھے چھوڑتے تو تم راہِ حق سے بھٹک کر گمراہ ہو جاتے۔ موسیٰ اگر زندہ ہوتے اور میری نبوت کو پالتے تو ان کو بھی میرے اتباع کے سوا کوئی چارہ ہوتا۔“

یہ اور اس قسم کی بہت سی روایات کتبِ حدیث میں ملتی ہیں جن سے یہ بات صاف طور پر ثابت ہوتی ہے کہ ایک مومن کے لیے ہر وقت اور ہر حالت میں ضروری چیز یہی ہے کہ وہ کتاب و سنت کے احکام کا پابند رہے۔ کتاب و سنت کے صریح احکام کے مقابلہ میں نہ اس کے لیے دوسرے کسی کی اطاعت جائز ہے اور نہ وہ کسی حالت میں کتاب و سنت کی رہنمائی سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب اُسے کتاب و سنت میں کوئی صریح حکم نہ ملے تو اس وقت وہ دوسروں کے اجتہادات سے قائلہ اٹھا سکتا ہے۔ اور اگر خود اپنے اندر اجتہاد کی اہلیت پاتا ہو تو خود بھی اجتہاد کر سکتا ہے۔

جو لوگ کتاب و سنت کے مقابلہ میں ائمہ دین کی طرٹ منسوب اجتہادی فیصلوں کی پابندی ضروری سمجھتے ہیں وہ درحقیقت اس بات کا ثبوت پیش کرتے ہیں کہ ابھی تک ان کے دلوں میں ایمان راسخ نہیں ہو سکا ہے۔ یا پھر وہ مقامِ نبوت اور مقامِ اجتہاد سے انتہائی غافل اور پوری طرح بے خبر ہیں۔ اور یا ان کے دلوں میں حضور کی محبت کی بہ نسبت غیروں کی محبت زیادہ ہے۔ ایسے لوگوں کے بارے میں آپ نے فرمایا ہے: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (متفق علیہ) اور فرمایا ہے کہ: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يَكُونَ هَوَاهُ تَبَعًا لِمَا جُئْتُ بِهِ۔ تم میں سے کسی کا ایمان اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک وہ اپنی خواہش نفس کو میری لائی ہوئی شریعت کا تابع نہ بنائے۔

ان چند تمہیدی باتوں کے بعد اب اصل مسئلہ تقلید کی تشریح اُن علماء کے

مستند اقوال کی روشنی میں پیش کی جاتی ہے جو مذاہبِ اربعہ سے تعلق رکھتے ہیں۔
اور جو چاروں اماموں میں سے کسی نہ کسی امام کے ساتھ تقلید کے رستہ میں منسلک
رہ چکے ہیں۔

مسئلہ تقلید کی تشریح

فقہاء کی اصطلاح میں لفظ "تقلید" کے معنی یہ ہیں کہ انسان کسی مفید کے
ایک قول پر عمل کرے۔ مگر اس کی دلیل اُسے معلوم نہ ہو۔ و عرف الفقہاء
الانتقلید بانہ العمل بقول من لا یعرف دلیلہ۔ ۱۵۔ فقہاء نے تقلید
کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ وہ کسی شخص کے ایسے قول پر عمل کرنا ہے جس کی دلیل
عمل کرنے والے کو معلوم نہ ہو۔ (تفسیر منارج ۱۲ ص ۲۲)۔ اس تقلید کے
متعلق یہ امر تو علماء کے ہاں مسلم ہے کہ جو شخص بجائے خود مجتہد ہو۔ اس کے
لیے یہ جائز نہیں کہ وہ دوسرے مجتہد کی اس معنی میں تقلید کرے بلکہ اس پر
واجب ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرے۔ اس کی تصریح محققین
علمائے اصول نے اپنی تصانیف میں کی ہے۔

لیکن کوئی شخص اگر خود اجتہاد کے مرتبہ پر فائز نہ ہو مگر عالم بالکتاب والسنۃ ہو
اور نہ صرف عالم ہو بلکہ سنن نبویہ میں نظر بالغ بھی رکھتا ہو اس کے ساتھ وہ مختلف مذاہب
فقہیہ کے فروعی مسائل میں تحقیق اور ترجیح کی بھی قابلیت رکھتا ہو، ایسے عالم کے
لیے ائمہ مذاہب کی تقلید کی کیا صورت ہوگی؟ آیا وہ لازمی طور پر ہر حالت میں
کسی معین مذہب کے ساتھ وابستہ رہے گا۔ اور کسی حالت میں بھی اس کے لیے
دوسرے مذہب کی پیروی جائز نہ ہوگی، اگرچہ وہ ایک ہی مسئلہ میں ہو۔ یا اس کے

لیے یہ بھی جائز ہے کہ مختلف فقہی مذاہب کے فروعیات پر تحقیقی نظر ڈال کر سب کا علمی جائزہ لے۔ پھر ان مختلف فروعیات میں جو بھی مسئلہ اس کو اذوق بالکتاب و سنت معلوم ہو اسی پر عمل کرے۔

بالفرض اگر وہ پہلے سے کسی معین مذہب کا التزام کر چکا ہو تو آیا وہ التزام کے بعد دوسرے مذہب فقہی میں کلی یا جزوی طور پر انتقال کر سکتا ہے یا نہیں۔ بلکہ ہمیشہ کے لیے اس مذہب کے ساتھ وابستہ رہے گا جس کا اس نے پہلے سے التزام کیا ہے۔

پھر جو شخص عالم بالکتاب والستہ نہ ہو بلکہ عامی ہو ایسے عامی شخص کے لیے تقلید اور ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال کرنے کا حکم کیا ہوگا؟

یہ چند امور ہیں جو مسئلہ تقلید سے متعلق ہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ ان علماء و مشائخ کے اقوال کی روشنی میں ان کی وضاحت کریں جو خود مقلدین ہیں۔ اور مذاہب اربعہ میں سے کسی نہ کسی مذہب سے وابستہ رہ چکے ہیں۔ پھر اس کی روشنی میں ہم یہ بھی معلوم کریں گے کہ مولانا مودودی کا اپنا فقہی مسلک جو ان کی اپنی تحریروں سے واضح ہے آیا وہ علماء کی ان تحقیق کے آئینہ میں صحیح ہے یا غلط؟ لیکن چونکہ وہ انتقال فی المذاہب کی بنیاد فقہاء نے ایک دوسرے مختلف فیہ اصل پر رکھی ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس کی توضیح کی جائے۔

مسئلہ کی مختلف فیہ بنیاد: تقلید المفضول

مذاہب اربعہ سے وابستہ علماء اس بات میں مختلف ہوئے ہیں کہ جن و

اماموں میں سے ایک افضل یعنی علم و فضل کے لحاظ سے بہ نسبت دوسرے کے زیادہ بڑا ہو۔ اور دوسرا مفضول یعنی علم و فضل کے اعتبار سے کمتر درجہ کا ہو۔ تقلید کے لیے ان دونوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کیا جائے گا یا دونوں کی تقلید یکساں طور پر جائز ہوگی؟ یعنی انسان جس کی چاہے تقلید کر سکتا ہے۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ تقلید کے لیے افضل کا انتخاب کیا جائے گا اور اس کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید جائز نہ ہوگی۔ اسی چیز کو بنیاد بنا کر وہ انتقال فی المذاہب کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ ایک فقہی مذہب سے دوسرے فقہی مذہب میں انتقال کرنا قابل تعزیر مجرم ہے۔ کیونکہ انتقال کرنے والا آدمی جس مذہب سے انتقال کر رہا ہے اس کی پیروی اور اس کے امام کی تقلید ظاہر ہے کہ اس نے اس بنا پر اختیار کی تھی کہ وہ اس کے نزدیک دوسرے ائمہ اور دیگر مذاہب سے افضل تھا۔ اب اگر وہ اس کو چھوڑ کر دوسرے مذہب فقہی میں انتقال کر جائے تو یہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید شمار ہوگی اور یہ جائز نہیں ہے۔ لہذا اس کے لیے سرے سے انتقال ہی جائز نہ ہوگا۔ اور جس مذہب کا اس نے پہلے سے التزام کر رکھا ہے اسی کے ساتھ ہمیشہ کے لیے وابستہ رہے گا۔ اسی قانون کے تحت اس جماعت کا دعوے یہ ہے کہ :

المنتقل من مذہب الى مذہب باجتہاد و برہان

اثم یتوجب التعزیر۔ (مخطاوی)

۱۰ ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال

کرنے والا شخص گنہگار اور قابل تعزیر مجرم ہے۔ گو اس کا یہ انتقال

اجتہاد اور دلیل سے کیوں نہ ہو۔

پھر اس میں بعض نے کچھ اور قسم کی ترمیم کر ڈالی کہ قابلِ تحریر جرم وہ انتقال ہوگا جو مذہبِ حنفی سے دوسرے مذہب میں کیا جائے۔ اور دوسرے مذہب کے مذہب حنفی میں اگر انتقال ہو تو یہ جرم نہیں ہے۔ چنانچہ درمختار ج ۳ ص ۲۶۲ میں یہ فتویٰ نقل کیا گیا ہے: "ارتحل الی مذہب الشافعی یعذر اھلہ کسی نے حنفی مذہب سے مذہبِ شافعی میں انتقال کیا تو اس کو بطورِ تحریر منراوی جائے گی۔"

لیکن اس کے برخلاف علماء کی ایک کثیر جماعت کی رائے میں افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے۔ لہذا تحقیق اور اجتہاد کے اگر ایک سبب فقہی دوسرے میں انتقال کیا جائے تو یہ ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے۔ اسی قول کو محققین علماء نے راجع اور اصح قرار دیا ہے۔ اور اسی پر حنفیہ شافعیہ مالکیہ اور اکثر حنابلہ کا اتفاق نقل کیا گیا ہے۔ چنانچہ علامہ شامی نے اس بارے میں علماء کی درج ذیل تصریحات نقل کی ہیں:

اعلم انه ذکر فی التخریر و شرحہ ایضاً انه یجوز

تقلید المفضول مع وجود الافضل۔ وبہ قالت الحنفیۃ

والمالکیۃ واکثر الحنابلۃ و الشافعیۃ۔ ۱ھ ر ج ۱ ص ۳۶

”تحریر اور اس کی شرح میں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ افضل

کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید جائز ہے۔ اور حنفیہ مالکیہ

اور اکثر حنابلہ اور شافعیہ اسی کے قائل ہیں۔ یعنی یہ ان کے

نزدیک اتفاق مسئلہ ہے۔“

ثم ذكر انه لو التزم مذهبا معيناً كما في حنيفة والشافعي

فقل يلزمه دليل لا - وهو الاصح اهـ (شامی ج ۱ ص ۱۵۱)

”تحریر میں ابن ہمام نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے مذہب معین

کا التزام کیا ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک اگرچہ اس

پر اس کی پیروی لازم رہتی ہے مگر بعض دوسرے علماء کے نزدیک

لازم نہیں رہتی اور یہی صحیح تر قول ہے۔“

فقہاء محققین کی ان تصریحات سے جہاں یہ بات صاف طور پر معلوم ہوئی

کہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید جائز ہے۔ وہاں یہ بھی صاف طور

پر معلوم ہوا کہ ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال کرنا

شرعاً کوئی جرم نہیں۔ اگرچہ اس نے پہلے سے مذہب معین کی تقلید اور پیری

کا التزام کیوں نہ کر رکھا ہو۔ مگر اس پر اس کی پیروی وائماً لازم نہیں رہتی۔

بلکہ دوسرے مذہب فقہی میں بھی وہ انتقال کر سکتا ہے۔ فقہاء نے اسی کو مذہب

اصح قرار دیا ہے۔ اس کے برخلاف جو دوسرا قول ہے کہ افضل کے ہوتے ہوئے

مفضول کی تقلید جائز نہیں بلکہ قابلِ تعزیر جرم ہے۔ اور مذہب معین کے التزام

کے بعد دوسرے مذہب میں انتقال نہیں کیا جاسکتا، فقہاء نے اس کو مذہب

ضعیف اور غیر اصح کہا ہے۔ یہ صرف محقق ابن ہمام حنفی کا فیصلہ نہیں بلکہ علامہ

ابن حجر کی شانہی کا بھی فیصلہ یہی ہے کہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید

کی جاسکتی ہے چنانچہ جب اس کی توجہ امام نسفی کے قول: اذا سئلنا عن

مذہبنا ومذہب غیرنا قلنا وجوباً مذہبنا صواب یحتمل الخطأ

وہ مذہب غیر ناخطاً محتمل الصواب اھ "رجب ہم سے ہمارے مذہب اور دوسرے
مذہب کے بارے میں پوچھا جائے گا تو ہم لازماً یہی جواب دیں گے کہ ہمارا اپنا مذہب حق
ہے۔ اس میں خطا صرف احتمال کے درجہ میں ہے۔ اور دوسرے مذہب باطل ہیں ان
میں صواب صرف احتمال کے درجہ میں ہے" کی طرف دلائی گئی تو اس نے اس کے
متعلق صاف طور پر یہ کہہ دیا کہ :

ان ذالك مبنی علی الضعیف من انه یجب تقلید الا علم
دون غیره۔ والاصح تقلیداً یتیشاء ولو مفضل۔ اھ

(شامی ج ۱- ص ۴۵)

۱۔ امام نسفی کا یہ جواب قول ضعیف پر مبنی ہے کہ اعم کی تقلید
واجب ہے۔ اور غیر اعم کی تقلید جائز نہیں۔ حالانکہ قول اصح یہی ہے
کہ ہر مجتہد کی تقلید جائز ہے خواہ وہ مفضل ہی کیوں نہ ہو۔
شیخ ابن ہمام حنفی اور علامہ ابن حجر مکی شافعی دونوں کی رائے معلوم ہوئی۔
اب علامہ شامی کی رائے ملاحظہ فرمائی جائے
عامی کی تقلید

وقد شاع ان العامی لا مذہب له اذا علمت ذالك ظہر
لک ان ما ذکر عن النسفی من وجوب اعتقاد ان مذہبه
صواب یحتمل الخطأ مبنی علی انه لا یجوز تقلید المفضل
رانه یلزمه التزام مذہبه و ذالك لا یتأتی فی العامی
رروالحار۔ ج ۱ ص ۴۵)

۱۰ عامی آدمی کے متعلق یہ مشہور ہے کہ اس کے لیے کسی مذہب کی پابندی ضروری نہیں ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ امام نسفی نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ اپنے مذہب کے متعلق یہ اعتقاد رکھنا ضروری ہے کہ وہ حق ہے خطا کا ہر احتمال رکھنا ہے۔ یہ اس اصول پر مبنی ہے کہ منقول کی تقلید جائز نہیں۔ اور انسان پر اپنے مذہب کا التزام ضروری ہے۔ حالانکہ یہ اصول عامی آدمی کے حق میں معمول اور قابل قبول نہیں ہے۔

کیونکہ عامی کے حق میں علماء کا فیصلہ یہ ہے کہ وہ جس کی چاہتے تقلید کر سکتے ہیں اور مذہب معتین کا التزام اور پابندی اس پر لازم نہیں ہے۔ اس کے لیے ضروری صرف یہی ہے کہ وہ فروعیات کے دائرے میں کسی امام اور مجتہد کی پیروی کرے خواہ وہ امام ابوحنیفہ ہوں یا امام شافعی، یا وہ امام مالک ہوں اور یا امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ، الغرض چاروں مذاہب سے باہر نہ نکلے اور ان میں سے جس کی چاہے تقلید کرے۔ اس بارے میں ابن حجر مکی کے حوالہ سے علامہ شامیؒ نے ابن ہمام کا یہ قول نقل کیا ہے :-

ان اخذ العامی بما يقع في قلبه انه اصبوب اولی۔ و علی
هذا اذا استفتی مجتہدین فاختلفا علیہ الاول ان یاخذ
بما یحیل الیہ قلبہ منها۔ و عندی لو اخذ بقول الذی لا
یحیل الیہ قلبہ جازلان میللہ و عدمہ سواء الواجب
علیہ تقلید مجتہد وقد فعل اه (شامی ج ۱ ص ۱۴۵)

۱۔ عامی آدمی کے لیے اس فتوے پر عمل کرنا بہتر ہے جو اس کے نزدیک زیادہ صواب ہو۔ پس اگر وہ دو مجتہدین سے مختلف فتوے حاصل کرے تو اس کے لیے اس فتوے پر عمل کرنا بہتر ہے جس کی طرف اس کا قلبی میلان ہو۔ لیکن اگر وہ اس فتوے پر عمل کرے جس پر اس کو اطمینان قلبی حاصل نہ ہو تو یہ بھی میرے نزدیک اس لیے جائز ہے کہ اس کا دلی رجحان اور عدم رجحان دونوں برابر ہیں۔ واجب تو اس پر ایک مجتہد کی تقلید ہے۔ اور یہ کام اس نے کر ہی لیا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات کا ماحصل

۱۔ اور فقہاء کی جو عبارات اور تصریحات پیش کی گئیں ان سے جو امور بطور حاصل ثابت ہوتے ہیں وہ درج ذیل چند امور ہیں :-

۱۔ اعلم اور افضل کی موجودگی میں غیر اعلم اور مفضول کی بھی تقلید جائز ہے جو علماء اور فقہاء اس کے جواز کے قائل نہیں، مذہب کی رو سے ان کا قول قوی نہیں بلکہ ضعیف ہے۔ قوی اور اصح قول یہ ہے کہ یہ تقلید جائز ہے۔

۲۔ یہ خاص مذہب حنفی کا فیصلہ نہیں بلکہ مالکیہ اور اکثر حنابلہ و شافعیہ بھی احناف کی طرح اسی کے قائل رہے ہیں۔

۳۔ کسی معتقین امام کی تقلید اور مخصوص مذہب فقہی کی پیروی کا التزام واجب نہیں ہے اور نہ التزام کے بعد اس کی پیروی ہمیشہ کے لیے لازم ہی رہتی ہے بلکہ فروعیات میں دوسرے فقہی مذاہب کی بھی پیروی کی جاسکتی ہے اور اس میں فقہاء کے نزدیک کوئی قباحت نہیں ہے۔

(۴) فروعیات کے دائرے میں اگرچہ ائمہ مجتہدین کے مختلف مذاہب کے مختلف فتاویٰ پر عمل کرنا مختلف اوقات میں جائز ہے مگر بہتر یہ ہے کہ جس مذہب کے اصول و فروع پر قلب زیادہ مطمئن ہو اسی پر عمل و آراء اختیار کیا جائے۔

فقہاء کی ان تصریحات سے اگرچہ ایک حد تک مسئلہ انتقال فی المذاہب تو واضح ہو گیا ہے مگر چونکہ فقہاء کی سابقہ عبارتوں میں انتقال کی شرائط اور ضروری تفصیلات بیان نہیں ہوئی ہیں اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ کی شرائط اور ضروری تفصیلات جو اخلاف یا دوسرے شوافع فقہاء کی تصانیف میں ملتی ہیں یہاں نقل کی جاتیں تاکہ مسئلہ اچھی طرح واضح ہو کر سامنے آئے اور کسی قسم کا ابہام اس میں باقی نہ رہے۔ نیز یہ بات بھی اچھی طرح واضح ہو جائے کہ مسئلہ انتقال میں اخلاف اور شوافع باہدگر متفق ہیں اور ان کے مابین اصل مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

انتقال کی شرائط اور تفصیلات

اخلاف اور شوافع کی تصانیف میں اسی طرح مالکیہ کی کتابوں میں مسئلہ انتقال کے بارے میں جو کچھ تحقیقات ملتی ہیں ان پر غور کرنے سے یہ بات توصاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے اور کوئی بھی مذہب اس کے جواز سے انکاری نہیں ہے۔ البتہ اس کے لیے چند شرائط ضرور ہیں جو علماء نے اپنی تصانیف میں ذکر کی ہیں۔ انتقال میں اگر ان کی رعایت کی گئی ہو تو جائز ہو گا ورنہ ممنوع اور ناجائز ہی رہے گا۔ انہی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ انتقال کرنے میں خود اہل نفس کی پیروی، یا کسی متابع ذیوی کا حصول پیش نظر نہ ہو گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس انتقال سے تلامع بالمداہب بھی مقصود نہ ہو۔ اور نہ ہی اس میں ائمہ دین کے ساتھ استخفاف اور استہزاء کرنے کا ادنیٰ شائبہ تک پایا جاتا ہو۔ عیسوی شرط یہ ہے کہ اس انتقال میں "تلفیق" بھی موجود نہ ہو۔ ان منفی شرائط کے ساتھ اجماعی طور پر یہ بھی ضروری ہے کہ انتقال علی دلائل، صحیح فکر و اجتہاد کے ماتحت، شرعی اغراض اور دینی مقاصد کے لیے کیا گیا ہو۔ یہ تمام شرطیں جس انتقال میں پائی جائیں گی وہ بالاتفاق جائز ہوگا۔ اور جو بھی انتقال ان شرائط سے خالی اور فاسد اغراض پر مشتمل ہو وہ ممنوع اور ناجائز شمار ہوگا۔ ذیل میں توضیح مقصد کے لیے احکامات اور شواہد کی تحقیقات پیش کی جاتی ہیں۔

احکام کی تحقیق

ابوبکر جوزجانی کا فتویٰ

علامہ ابن عابدین شامی نے تاترخانیہ کے حوالہ سے مسئلہ انتقال کے متعلق ابوبکر جوزجانی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک فتویٰ نقل کیا ہے جو مذکورہ بالا دعویٰ کے ثبوت کے لیے دلیل قاطعہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے ایک طرف مسئلہ انتقال پر بھی کافی روشنی پڑتی ہے۔ اور دوسری طرف اس میں بعض شرائط کی تفصیل بھی ملتی ہے اس لیے ذیل میں اس کو بلفظ نقل کیا جاتا ہے:

في التاترخانية حكى ان رجلا من اصحاب ابي حنيفة

خطب الى رجل من اصحاب الحديث ائمة في عهد ابي بكر

الجوزجاني فابى ان يحببه الا ان يترك مذهبه فيقرأ خلف

الامام ويرفع يديه عند الاخطا ونحو ذالك فاجابه فزوجہ
 فقال الشيخ بعد ما سئل عن هذه وا طرق ما أسه - النكاح جائز
 ولكن اخاف عليه ان يذهب ايمانه وقت النزاع لانه ترك
 المذهب الذي هو حق عنده واستخف به لاجل جيفة
 منتنة ولو ان رجلاً برى من مذهبه باجتهاد وضع له كان
 محموداً ما جوراً اما انتقال غيره من غير دليل بل لما يرغب
 من عن الدنيا وشهوتها فهو المذموم الاثر المستوجب
 للتأديب والتعزير لا تركابه المنكر في الدين واستخفافه
 بدينه ومذهبه - اهـ (رد المحتار ج ۳ - ص ۲۶۳)

”تاتر خانہ میں ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ ابو بکر جزبانی کے زمانے
 میں ایک حنفی المذہب شخص نے ایک اہل حدیث آدمی کو اس کی لڑکی
 کے بارے میں نکاح کا پیغام بھیجا۔ اس نے پیغام منظور نہ کیا اور کہا کہ
 اگر تم اپنا حنفی مذہب چھوڑ کر اہل حدیث کا مسلک قبول کرو گے تو
 پیغام منظور ہے، چاہو تو قرأت خلف الامام اور رفع الیدین پر عمل
 کرو۔ چنانچہ حنفی نے ایسا کر لیا اور نکاح ہو گیا۔ ابو بکر جزبانی سے
 جب اس واقعہ کے متعلق سوال کیا گیا تو تھوڑی دیر تک خاموشی اختیار
 کرنے کے بعد فرمایا کہ نکل تو جائز ہے مگر مجھے اس شخص کے بارے میں
 یہ خطرہ پیدا ہو گیا کہ کہیں نزع کے وقت اس کا ایمان سلب نہ کیا جائے
 کیونکہ اس نے ایک ایسے مذہب کو چھوڑا جو اس کے نزدیک حق تھا اور

ایک گندہ لالچ کی خاطر اس نے حق مذہب کی توہین کر ڈالی۔ البتہ کوئی شخص اگر اپنے اختیار کیے ہوئے مذہب کو اجتہادِ صحیح کی بنا پر چھوڑے تو یہ ایک نیک اقدام ہے اور ایسا کرنے والا عند اللہ ماجور ہوگا۔
 یہاں یہ کہ دلیل کے بغیر محض دنیوی لالچ اور نفسانی خواہش کی خاطر کوئی انتقال کرے تو یہ یقیناً مذموم، گناہ کا کام اور لائقِ تعزیرِ جرم ہے کیونکہ یہ ایک منکر فی الدین امر کا ارتکاب اور دین کا استخفاف اور مذہب کے ساتھ کھلا ہوا مذاق ہے۔ جو ہرگز جائز نہیں اور نہ قابلِ برداشت ہے۔

ابو بکر جوزجانی کے اس فتوے سے تین چیزیں واضح طور پر معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ خواہشِ نفس کی پیروی یا متاعِ دنیوی کے حصول کی غرض سے انتقال اور تبدیلِ مذہب گناہِ عظیم اور بدترین جرم ہے۔ دوسری یہ کہ فاسد اغراض کے بجائے اگر یہ انتقال صحیح فکر اور اجتہاد کی بنا پر دینی اغراض اور شرعی مقاصد کی تحصیل یا تکمیل کے لیے ہو تو یہ نہ صرف جائز ہے بلکہ مستحسن بھی ہے جس پر اجر ملنے کی امید بھی کی جاسکتی ہے۔ تیسری چیز اس فتویٰ سے یہ معلوم ہوئی کہ عالمِ آدمی بھی دلائلِ شرعیہ کی بنا پر صحیح فکر و اجتہاد کے تحت دینی اغراض اور مقاصد کی تحصیل یا تکمیل کے لیے انتقال کر سکتا ہے۔ اور شرعاً یہ کوئی جرم اور گناہ نہیں ہے۔
 ولوان رجلا یرث من مذہب با اجتہاد وضع لہ کی عبارت اس بارے میں صریح ہے۔ کیونکہ عامی آدمی میں اجتہاد کی صلاحیت ہرگز نہیں پائی جاتی اس کے بعد یہ فتوے مزید کسی تبصرے کا محتاج نہیں ہے۔

علامہ شرنبلالی کی رائے

علامہ ابن عابدین شامی نے انتقال فی المذاہب کے متعلق علامہ شرنبلالی کا ایک فیصلہ نقل کیا ہے جو اپنی تفصیل کے اعتبار سے مسئلہ کے اکثر پہلو کی تشریح پر مشتمل اور بڑی حد تک حاوی معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے اس کو بھی یہاں درج کیا جاتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ محققین علمائے اخلاف کے نزدیک تقلید اور انتقال فی المذاہب کی حقیقت کیا ہے اور اس بارے میں وہ کیا رائے رکھتے ہیں۔

قال العلامة الشرنبلالی بعد ذکر فروع من المذهب
صریحة بالجواز۔ فتحصل مما ذكرناه انه ليس على الانسان
التزام مذهب معين وانّه يجوز له العمل بما
يخالف ما عمله على مذهبه مقلداً فيه غيره مستجماً
شروطه۔ ويعمل بما مرين متضادين في حادثتين لا
تعلق لواحدة منهما بالآخرى۔ وليس له ابطال عين
ما فعله بتقليد امام آخر وقال ايضاً۔ ان له التقليد
بعد العمل كما ان اصابى غانا صحتها على مذهبه ثم
تبين بطلانها في مذهبه وصحتها في مذهب غيره
فله تقليد۔ ويجتزأ بتلك الصلوة على ما قال في
البرازية۔ انه سوي عن ابى يوسف انه صلى الجمعة
مغتسلاً من الحمام ثم اخبر بفارقة صيئة في بئر الحمام

فقال اذا ناخذ بقول اخواننا من اهل المدينة اذا بلغ

الماء قلتين لم يحمل حبشا۔ (شامی ج ۱ ص ۷۰)

”علامہ شرنبلالیؒ نے چند مذہبی فروعی مسائل نقل کرنے کے بعد جن

سے صریح طور پر انتقال کا جواز معلوم ہوتا ہے یہ فرمایا ہے کہ ہم

نے جو کچھ نقول اور فروع مذہب ذکر کر دیئے۔ ان سے درج ذیل

حقائق معلوم ہوتے۔ ایک یہ کہ انسان پر معین مذہب کا التزام

لازم نہیں ہے۔ دوسری یہ کہ انسان کے لیے اپنے مذہب کے خلاف

دوسرے مذہب کی تقلید میں اس کے فروعی مسائل پر بھی عمل کرنا جائز

ہے بشرطیکہ اس مذہب کی تمام شروط کی رعایت کرے۔ تیسری یہ

بھی اس کے لیے جائز ہے کہ دو مختلف حادثوں میں دو مختلف اور

متضاد حکموں پر عمل کرے (جو دو مذاہب سے تعلق رکھتے ہوں)۔

چوتھی یہ کہ جو عمل اس نے سابق امام کی تقلید میں کیا ہو، وہ دوسرے

امام کی تقلید کے بعد باطل نہیں کیا جاسکتا۔ پانچویں بات یہ بھی اس نے

کہی ہے کہ عمل کرنے کے بعد بھی دوسرے مذہب کی تقلید کی جاسکتی

ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اس خیال سے نماز پڑھی کہ یہ میرے اپنے

مذہب میں صحیح ہے۔ پھر اس کو معلوم ہوا کہ یہ نماز دوسرے مذہب

میں تو صحیح ہے مگر میرے اپنے مذہب میں صحیح نہیں ہے تو اس کے

لیے جائز ہے کہ دوسرے مذہب کی تقلید کرتے ہوئے اس کو صحیح سمجھے،

اور اسی پر اکتفا کرے۔ چنانچہ بزازؒ میں امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت

ہے کہ انہوں نے ایک دفعہ حمام کے پانی سے غسل کر کے جمعہ کی نماز پڑھی
بعد میں ان کو بتایا گیا کہ حمام کے کنوئیں میں چوہا گر کر مر گیا تھا۔ آپ نے
فرمایا: کوئی مضائقہ نہیں، ہم اپنے مدنی بھائیوں کے قول پر عمل کریں گے
کہ جب پانی دو قلوں کو پہنچے تو پھر وہ ناپاک نہیں ہو سکتا۔

تین امور کا ثبوت

علامہ شرنبلالی کی اس عبارت سے تین چیزوں کا ثبوت واضح طور پر معلوم ہوا۔
ایک یہ کہ معین مذہب فقہی کا التزام کسی انسان پر واجب نہیں ہے جس سے وہ
دوسرے مذاہب کے فروعیات پر عمل کرنے کا مجاز ہی نہ رہے۔ واجب صرف
یہ ہے کہ عمل کسی مجتہد امام کی پیروی میں کیا جائے۔ خواہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی
بھی ہو۔ لیس علی الانسان التزام مذہب معین کی عبارت اس بارے
میں صریح ہے۔ دوسری چیز یہ ہے کہ جس طرح کلی طور پر ایک مذہب فقہی سے
دوسرے مذہب فقہی میں انتقال اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہے اسی طرح جزوی
طور پر بھی بعض مسائل میں اپنی شرائط کے ساتھ یہ انتقال جائز ہوگا۔ تیسری چیز واضح
طور پر یہ معلوم ہوئی کہ یہ انتقال جس طرح ایک عامی آدمی کے لیے جائز ہے اسی
طرح عالم بالکتاب والسنن کے لیے بھی یہ انتقال جائز ہے۔ امام ابو یوسف کا
بہ ارشاد کہ: اذناخذ بقول اخواننا من اهل المدينة الخ اس کے ثبوت
کے لیے روشن دلیل ہے۔

ابن ہمام کا ذاتی رجحان

تقلید المفسرول کی بحث میں اگر یہ انتقال فی الذہاب کے متعلق تحقق ابن ہمام

کی چند تصریحات پہلے گزر چکی ہیں مگر اس میں بھی کوئی مضائقہ نہ ہوگا اگر ہم یہاں بھی ان کی ایک تصریح نقل کریں جس سے انتقال کے متعلق ان کا ذاتی رجحان اچھی طرح معلوم ہو سکے۔ کیونکہ اس سے مسئلہ متعلقہ کی مزید توضیح ہو جائے گی۔ یہ تصریح درج ذیل عبارت میں مذکور ہے جو صاحب مسلم الثبوت نے اپنی کتاب میں نقل کی ہے :

ولو التزم مذہبا معينا لمذہب ابی حنیفۃ او غیرہ
فهل يلزم علیه الاستمرار؟ فقيل نعم وقيل لا۔ ذلا
واجب الا ما اوجب الله ولما يوجب على احد ان يتخذ
بمذہب رجل من الائمة وفي التحرير وهو الغالب
على الظن لعدم ما يوجبہ شرعا۔ اھ۔ مسلم الثبوت ص ۲۹۲
۱۔ اگر کوئی شخص مذہب معین کا التزام کرے خواہ وہ امام ابو حنیفہ
کا مذہب ہو یا کسی دوسرے کا۔ تو آیا ہمیشہ اس پر قائم رہنا بھی واجب
ہے؟ بعض کہتے ہیں کہ واجب ہے اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں۔ کیونکہ
واجب وہی چیز ہوتی ہے جو خدا نے واجب کی ہو۔ اور خدا نے کسی
شخص پر یہ واجب نہیں کیا ہے کہ وہ کسی مذہب کے ساتھ ہمیشہ لازم
رہے گا۔ ابن ہمام نے تحریر میں لکھا ہے کہ میرا رجحان بھی اسی کی طرف
ہے کہ استمرار لازم نہیں ہے کیونکہ لزوم کے لیے شرعی دلیل کوئی نہیں
ہے۔“

صاحب مسلم الثبوت کی اس عبارت سے چند باتیں صاف طور پر

معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ مذہب معین کے التزام کے بعد دوسرے مذہب فقہی میں انتقال کرنا مختلف فیہ ہے۔ بعض علماء کے نزدیک مذہب منظم سے وابستہ رہنا ضروری اور انتقال ناجائز ہے لیکن بعض دوسرے علماء کے نزدیک یہ انتقال جائز ہے اور مذہب منظم سے ہمیشہ کے لیے وابستہ رہنا ضروری نہیں ہے۔ دوسری یہ کہ دلائل کے اعتبار سے راجح قول یہی ہے کہ انتقال جائز ہے کیونکہ مذہب معین پر قائم رہنے کے وجوب کے لیے کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے اور دلیل کے بغیر کسی چیز کو واجب یا حرام کہنا معقول نہیں ہے۔ واجب یا حرام اسی چیز کو کہنا چاہیے جسے خدا نے واجب یا حرام کیا ہو۔ اور خدا نے ائمہ اربعہ میں سے کسی امام کے مذہب پر قائم رہنا واجب نہیں کیا ہے۔ اور نہ اس سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کرنے کو حرام قرار دیا ہے۔ تیسری بات اس عبارت سے یہ معلوم ہوئی کہ محقق ابن ہمام کا بھی ذاتی رجحان اس بات کی طرف ہے کہ معین مذہب پر قائم رہنا واجب نہیں بلکہ دوسرے مذہب میں بھی انتقال کیا جاسکتا ہے۔ صاحب مسلم الثبوت بھی اسی کے قائل ہیں کہ یہ انتقال ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے۔ چنانچہ آگے چل کر وہ خود لکھتے ہیں۔

ثم الاشبه ان عمل بتجدي قلبه فلا يرجع عنه مادام
ذلك وهل يقلد غيره في غيره؟ المختار نعم لما علم
من استفتائهم من تأواحدا واخرى غيره اهـ

مسلم الثبوت ص ۲۹۲

”اشبہ یہ ہے کہ اگر مذہب کے کسی مشلہ پر اس نے فکر و قائل اور

اطمینان قلب سے عمل کیا ہو تو جب تک یہ اطمینان باقی ہو اس سے رجوع نہ کرے اور دوسرے مسائل میں دوسرے امام کی تقلید قبول مختار جائز ہے کیونکہ دینی مسائل میں سلف کا طرز عمل یہ رہا ہے کہ کبھی ایک عالم سے اور کبھی دوسرے سے استفتاء کر کے اس پر عمل کیا کرتے تھے۔“

یہ ہیں تقلید اور انتقال فی المذاہب کے متعلق فقہاء احناف کی تصریحات۔ ان سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے کہ فرد حیات کے دُورے میں مذاہبِ اربعہ میں سے جس مذہب پر یہ اعتماد زیادہ ہو کہ وہ اوفق بالكتاب والسنۃ ہے اس کی پیروی کی جائے گی اور شریعت کی رُو سے معتین مذہب کا التزام واجب اور ضروری نہیں ہے نہ اس کی پیروی دائماً لازم رہتی ہے، بلکہ دوسرے فقہی مذہب میں بھی انتقال کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص معتین مذہب فقہی سے وابستہ رہ کر بھی دوسرے مذہب فقہی کے ان مسائل پر عمل کرنا چاہے جو تحقیق کے بعد کتاب و سنت کے ساتھ زیادہ اوفق معلوم ہوئے ہوں تو یہ بھی فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ انتقال صحیح فکر و اجتہاد پر مبنی ہو۔ اور دینی اغراض اور شرعی مقاصد کی تحصیل کے لیے کیا گیا ہو نہ کہ خواہش نفس کی پیروی یا متاع دنیوی کا حصول پیش نظر ہو اور یا مقصد ملامت بالمذاہب ہو۔ ورنہ پھر بدین جرم اور عظیم ترین گناہ سمجھا جائے گا۔

ایک اشکال

اب یہاں ایک قوی اشکال وارد ہوتا ہے جس کو اگر صحیح اور معقول طریقہ

سے دفع نہ کیا جائے تو مسئلہ منقطع نہیں ہو سکتا۔ وہ اشکال یہ ہے کہ گزشتہ مباحث میں فقہاء کی جو تصریحات پیش کی گئی ہیں ان سے یہ بات صاف طور پر واضح ہے کہ ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال جائز ہے اور فقہاء کے نزدیک یہ انتقال کوئی جرم اور گناہ نہیں ہے۔ حالانکہ فقہاء ہی نے یہ بھی لکھا ہے کہ:

الرجوع عن التقليد بعد العمل باطل اتفاقاً وهو المختار في المذهب

ایک دفعہ کسی مذہب کی تقلید میں جب عمل کیا جائے تو اس کے بعد اس کی تقلید سے رجوع باطل ہے بالاتفاق۔ اور یہی قول مختار فی المذہب ہے۔ نیز یہ بات بھی انہوں نے اپنی تصانیف میں بصراحت لکھی ہے کہ: ارتحل الى مذهب الشافعي بعذر او "کسی نے اگر حنفیت سے شافعیت میں انتقال کر لیا تو یہ قابل تعزیر جرم تصور کیا جائے گا۔" ان دو متضاد اقوال اور متضاد فتوؤں کے مابین تطبیق کی کیا صورت اختیار کی جائے گی؟ نیز قرآن سے تعزیر کے لیے عمل کیا ہوگا؟

جوابات

فقہاء نے خود اس اشکال کو محسوس کیا ہے۔ اور جہاں جہاں انتقال کے مسئلہ کو انہوں نے ذکر کیا ہے وہاں پر انہوں نے اس اشکال کو محسوس کرتے ہوئے مختلف جوابات کے ذریعے سے دفع کیا ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تصنیف رد المحتار، حاشیہ در مختار میں جہاں جہاں مسئلہ انتقال اور رجوع عن التقليد پر بحث کی ہے وہاں انہوں نے اس اشکال کے چند جوابات بھی ذکر کیے ہیں۔ ذیل میں ہم انہیں ذکر کرتے ہیں۔ چاہیے کہ آپ انہیں غور سے پڑھیں۔

جواب اول

اشکال مذکور کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ انتقال اور رجوع عن التعلید باطل اور قابلِ تعزیر جرم اس وقت ہوگا جبکہ انتقال کرنے والے کے پیش نظر کوئی دینی غرض اور شرعی مقصد نہ ہو بلکہ صرف خواہشِ نفس کی پیروی یا حصولِ متاعِ دنیوی اور یا محض تلاعب یا لذتِ اسباب کے لیے یہ انتقال کیا گیا ہو۔ یہ رجوع اور انتقال یقیناً باطل اور قابلِ تعزیر جرم ہوگا۔ کیونکہ اس میں دین اور مذہب کے ساتھ تمسخر و استہزاء بلکہ اس کی توہین پائی جاتی ہے۔ ایسی حرکت جس سے بھی سرزد ہوگی اس کو ضرور سزا ملنی چاہیے۔

لیکن رجوع اور انتقال میں اگر فاسد اغراض نہ ہوں بلکہ دینی مقاصد کی تحصیل یا تکمیل پیش نظر ہو اور شرعی وجہ اور دلائل کی بنا پر کیا گیا ہو تو وہ بلاشبہ جائز اور مستحسن شمار ہوگا اور بعید نہیں کہ اس پر اجر کا بھی استحقاق ثابت ہو۔ اسی کی طرت ابو بکر جوزجانی رحمۃ اللہ علیہ کے درج ذیل قول میں اشارہ کیا گیا ہے:

ولوان رجلاً برئاً من مذہبہ باجتهاد وضعہ

کان محموداً ما جوراً۔

”کوئی شخص اگر کسی واسع اجتہاد کی بنا پر اپنے مذہبِ فقہی سے

برادرت اختیار کرے تو یہ نیک اقدام اور موجبِ اجر فعل ہے۔“

یہی وہ جواب ہے جس سے فقہاء کی مختلف عبارتوں میں تطبیق پیدا ہو سکتی

ہے۔ اور فتویٰ تعزیر کے یہ عمل بھی متعین ہو سکتا ہے وہ یہ کہ جو انتقال خواہشِ

نفس کی پیروی کے لیے ہو وہ باطل اور مذموم اور قابلِ تعزیر جرم ہے۔ اور جو

انتقال دینی اغراض اور شرعی مقاصد کے لیے ہو وہ محمود ہے۔ اور اس پر اجر کی امید بھی کی جاسکتی ہے۔ اس جواب کی طرف علامہ شامی نے: ارتحل الی مذہب الشافعی یعزذ کی شرح میں اشارہ کیا ہے چنانچہ وہ اس عبارت کے تحت لکھتے ہیں: ای اذا کان ارتحالہ لا لغرض محمود مشعاً۔ اھ" یعنی انتقال موجب تعزیر جرم اس وقت ہوگا جبکہ وہ کسی اچھی دینی غرض کے لیے نہ کیا گیا ہو۔

پھر اس پر بطور استشہاد علامہ موصوف نے ابوبکر جوزجانی کا وہ مفصل فتویٰ پیش کیا ہے جو گذشتہ مباحث میں تا ترغانیہ کے حوالہ سے نقل کیا جا چکا ہے جس میں اس بات کی صاف طور پر تصریح کی گئی ہے کہ ممنوع وہ انتقال ہے جو متاع دنیوی کے حصول اور خواہش نفس کی پیروی کے لیے کیا گیا ہو، باقی رہا وہ انتقال جو صحیح اجتہاد کے تحت دینی اغراض کے لیے کیا گیا ہو۔ وہ ہرگز ممنوع نہیں بلکہ محمود ہے اور اس پر اجر کی امید بھی کی جاسکتی ہے۔

اس جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال کی غرض اگر خواہش نفس کی پیروی یا متاع دنیوی کا حصول اور تلاعب بالذائب ہو تو یہ حرام اور ناجائز ہے۔ فتوائے تعزیر کا مکمل بھی یہی انتقال ہے۔ اور اگر انتقال صحیح اجتہاد کے تحت دینی اغراض کی تحصیل یا تکمیل کے لیے کیا گیا ہو تو یہ نہ صرف جائز بلکہ محمود بھی ہوگا۔ یا یوں کہیے کہ تعزیر کا فتویٰ تلاعب کے انسداد کے لیے ایک تدبیر ہے اور فتویٰ مطلقاً اس لیے دیا گیا ہے کہ انتقال کا مدوا نہ کھئے اور تلاعب کا موقع ہی پیش نہ آئے۔ نہ اس لیے کہ انتقال فی الواقع ناجائز اور موجب تعزیر جرم ہے۔ اگرچہ وہ دینی مقاصد اور شرعی اغراض کے پیش نظر

کیا گیا ہو۔

جواب دوم

اشکال مذکور کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فقہاء نے انتقال اور رجوع عن التقليد کو جو باطل قرار دیا ہے اس کا تحمل وہ صورت ہے جس میں رجوع عن التقليد اور انتقال سے تلفیق پیدا ہو جائے۔ اور تلفیق چونکہ بالاتفاق ناجائز ہے، اس لیے وہ انتقال بھی ناجائز ہو گا جس میں تلفیق پائی جاتی ہو۔ یہ وہ جواب ہے جو علامہ ابن عابدین شامی نے ابن حجر، رملی اور ابن قاسم سے نقل کیا ہے۔ چنانچہ در مختار کی عبارت: ان الرجوع عن التقليد بعد العمل باطل اتفاقاً (رج اص ۶۹) کے تحت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :-

وهو محمول كما قال ابن حجر والرملي وابن قاسم على ما اذا بقي من آثار الفعل السابق اثر يودي الى تلفيق العمل بشي لا يقول به كل من المذاهب كتقليد الشافعي في مسح بعض الرأس ومالك في طهارة سور الكلب في صلوة واحدة اهـ (روالمختار ج ۱ ص ۶۹)

”رجوع عن التقليد کا بطلان بقول ابن حجر، رملی اور ابن قاسم اس وقت ہوگا جبکہ سابق فعل کے آثار سے کوئی اثر ایسا باقی ہو جس سے عمل کا کسی ایسی چیز کے ساتھ اجتماع ہو جائے جس کے ساتھ عمل کسی ایک مذہب کی رو سے بھی صحیح نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص امام شافعی کی تقلید کرتے ہوئے وضو میں بعض راس پر مسح کرے۔ اور امام مالک

کی تقلید کرتے ہوئے وضو میں کتے کا جوٹھا پانی استعمال کرے پھر اسی وضو سے نماز پڑھے۔

اس صورت میں وضو کسی کے نزدیک بھی صحیح نہ ہوا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس میں ناپاک پانی استعمال کیا گیا ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس میں پورے سر پر مسح نہیں کیا گیا ہے جو فرض ہے امام مالکؒ کے نزدیک اور جب وضو کسی کے نزدیک صحیح نہ ہوا تو نماز بھی اسی وضو سے صحیح نہ ہوگی۔

باقی تلمیق اس میں اس طرح آگئی کہ اس وضو میں نہ امام شافعیؒ کی پوری تقلید ہوگی اور نہ امام مالکؒ کی۔ بلکہ پانی کے استعمال میں امام شافعیؒ کے مذہب سے رجوع اور امام مالکؒ کے مذہب کی تقلید اور پیروی کی گئی۔ اور سر کے مسح میں امام مالکؒ کے مذہب سے رجوع، اور امام شافعیؒ کے مذہب کی تقلید اور پیروی اختیار کی گئی۔ اس طرح وضو اور نماز دونوں میں تلمیق مذہبین لازم آگئی جو ناجائز بالاجماع ہے۔ پس جو رجوع اور انتقال اس طرح کی تلمیق پر مشتمل ہو وہ ناجائز ہوگا۔ لیکن جہاں رجوع اور انتقال میں اس طرح کی تلمیق موجود نہ ہو وہاں انتقال جائز قرار دیا جائے گا نہ کہ ممنوع۔

تلمیق کی توضیح

تلمیق سے یہاں مراد ہے کہ عمل میں ایسے دو مجموعے ہو کر جائے جہاں جن میں ایک امر ایک مجتہد کی نظر میں اگرچہ صحیح عمل کے ساتھ نہ ہو اور عمل کیسے ہی منفسد ہو مگر وہ مجتہد کے نزدیک یا امر منفسد عمل نہ ہو اور دوسرا عمل پہلے مجتہد کی نظر میں منفسد عمل نہ ہو مگر دوسرے مجتہد کی نظر میں منفسد عمل ہو۔ اس طرح عمل میں ایسے دو امور جمع ہو کر پائے گئے جن کے ہوتے ہوئے کسی مجتہد کے نزدیک

عمل صحیح نہیں ہو سکتا۔ اب ایسی صورت میں کوئی شخص اگر ایک امر میں اس مجتہد کی تقلید کرے جس کی نظر میں یہ امر جائز ہے اور دوسرے امر میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرے جس کی نظر میں وہ امر جائز ہے تو اسی کا نام متفق ہو گا۔ اس کی توضیح درج ذیل مثال سے ہو سکتی ہے جو علامہ ابن عابدین شامی نے تفہیم کے لیے ذکر کی ہے۔

مثالہ متوضی سال من بدنہ دم ولمس امرأة ثم صلی
فان صحۃ هذه الصلوة ملغۃ من مذهب الشافعی
والحنفی والشافعی باطل مصنفہا منتفیۃ (شامی ج ۱ ص ۶)
”متفق کی مثال یہ ہے۔ ایک آدمی نے وضوء کر لیا۔ پھر اس کے بدن
سے خون نکلا۔ اور ایک عورت کو شہوت سے ہاتھ بھی لگا دیا۔ پھر نماز
پڑھی اب یہ نماز اگر صحیح قرار دی جائے تو اس میں مذہب شافعی
اور مذہب حنفی دونوں کی تطبیق لازم آئے گی جو دونوں کے نزدیک باطل
ہے۔ لہذا نماز بھی کسی کے نزدیک صحیح نہ ہوگی۔“

اس صورت میں شخص مذکور کے وضوء میں دو چیزیں پائی گئیں۔ ایک اس کے بدن
سے خون نکلا۔ اور دوسرا اس نے شہوت کے ساتھ عورت کو مس کر لیا۔ پہلی چیز یعنی
خون کا بدن سے نکلنا۔ اگرچہ امام شافعی کے نزدیک ناقض وضوء نہیں مگر امام ابو حنیفہ
کے نزدیک ناقض وضوء ہے۔ اور دوسری چیز یعنی عورت کو شہوت کے ساتھ مس
کرنا۔ اگرچہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ناقض وضوء نہیں مگر امام شافعی کے نزدیک
ناقض وضوء ہے۔ اس طرح وضوء نہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک صحیح ہوا کیونکہ بدن سے
خون نکلا ہے اور نہ امام شافعی کے نزدیک صحیح رہا۔ کیونکہ اس نے عورت کو شہوت

کے ساتھ مس کیا ہے اور جب وضوء ہی کسی کے نزدیک صحیح نہ ہوا تو نماز کس طرح صحیح ہو جائے گی۔ اب اگر یہی شخص خون بہنے میں امام شافعیؒ کی تقلید کرے اور امام اعظمؒ کی تقلید چھوڑ دے۔ اور مس بالثبوتہ میں امام شافعیؒ کی تقلید چھوڑ کر امام ابوحنیفہؒ کی تقلید اختیار کرے اور نماز کو صحیح قرار دے تو اس نے بیک وقت ایک مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی تقلید چھوڑ کر امام شافعیؒ کی تقلید اختیار کی۔ اور دوسرے مسئلہ میں امام شافعیؒ کی تقلید چھوڑ کر امام ابوحنیفہؒ کی تقلید اختیار کی اور ایک ہی نماز میں دو اماموں کی تقلید بھی پائی گئی اور ان کے مذاہب سے انتقال بھی پایا گیا، اور اسی کا نام تملیق ہے۔ اور یہ بالاتفاق ناجائز ہے کیونکہ اس میں کسی امام کی بھی پوری تقلید نہیں پائی باقی۔ بلکہ خواہش نفس کی صرت پیروی ہوتی ہے اور خواہش نفس کی پیروی دین کے معاملے میں جائز نہیں ہے۔ لہذا اس طرح کی تقلید اور انتقال بھی جائز نہیں۔

جواب دوم کا حاصل یہ ہوا کہ باطل اور ناجائز وہ انتقال ہے جو ایک ہی عمل میں متلزم تملیق ہو۔ اور فتوائے تخریر کا بھی ممل ہی ہے۔ ربا وہ انتقال جس سے ایک عمل میں تملیق نہ پائی باقی ہو تو وہ جائز ہے نہ کہ ممنوع۔

جواب سوم

اشکال مذکور کا تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فقہاء نے عمل کرنے کے بعد انتقال کو جو باطل اور ممنوع کہا ہے اس سے مراد وہ انتقال ہے جس سے سابق مذہب کی تقلید میں کیا ہوا عمل صرت اس بنا پر باطل گردانا جائز ہے کہ وہ مشے مذہب کی رو سے صحیح نہ ہو۔ اس طرح کا انتقال کرنے سے چونکہ یہ قوی اندیشہ ہے کہ وہ

تمام اعمال ضائع کیے جائیں گے جو سابق مذہب کی تقلید میں کیے جا چکے ہیں اور جو نئے مذہب کی رو سے صحیح نہیں ہیں۔ اور یہ: لا تبطلوا اعمالکم کے بموجب ایک ناجائز حرکت ہے۔ اس بنا پر وہ انتقال بھی ناجائز قرار پائے گا جو اس قسم کی حرکت کے لیے سبب بن جائے۔

لیکن انتقال میں جب سابق اعمال کو نہ ضائع کیا جائے۔ اور نہ باطل سمجھا جائے بلکہ صحیح سمجھ کر بحال رکھے جائیں۔ اور آئندہ کے لیے دوسرے مذہب کی تقلید اختیار کی جائے تو یہ جائز ہے نہ کہ ممنوع اور مذموم۔ یہی وہ جواب ہے جو امام سبکی رحمۃ اللہ علیہ اور اس کے تابعین کی طرف منسوب ہے۔ علامہ شامی کہتے ہیں:-

او هو محمول علی منع التقليد فی تلك الحادثة بعينها
لا مثلها كما صرح به الامام السبكي وتبعه جماعة وذاك
كما لو صلى ظهراً بمسح ربيع الناس مقلداً للحنفي فليس
له ابطالها باعتقاد لزوم مسح الكل مقلداً للمالكى واما
لو صلى يوماً على مذهب واراد ان يصلى يوماً آخر على غير
فلا يمنع منه اهـ رد المحتار ج ۱ ص ۷۰

”یا عمل کرنے کے بعد دوسرے مذہب کی تقلید ممنوع اس حادثہ
عمل میں ہے جس کے بعد اس نے دوسرے مذہب کی تقلید اختیار کی
ہے نہ کہ دوسرے عمل میں جیسا کہ اس کی تصریح امام سبکی اور اس کی
تابع ایک جماعت نے کی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے امام اعظم کی تقلید

میں سر کے چوتھائی حصہ پر مسح کر کے اسی وضو سے ظہر کی نماز پڑھی۔ پھر اس نے مذہب مالکی کی تقلید کر کے کل سر کا مسح فرض جانا تو اس کے لیے ظہر کی سابق نماز کو باطل کرنا جائز نہیں ہے لیکن اگر وہ ایک دن ایک مذہب کے موافق نماز پڑھے اور دوسرے دن دوسرے مذہب کے مطابق نماز پڑھنا چاہے تو اس سے وہ ہرگز منع نہیں کیا جائے گا۔

اس جواب کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک دفعہ عمل کسی مذہب کی تقلید میں کیا جائے پھر اس کے بعد اگر عامل دوسرے مذہب کی ایسی تقلید کرنا چاہے جس سے سابق مذہب کی تقلید میں کیے ہوئے اعمال کو باطل سمجھ کر ضائع کیا جائے تو یہ ممنوع اور ناجائز تقلید ہوگی۔ لیکن اگر سابق اعمال کو جو سابق مذہب کی تقلید میں کیے گئے ہوں، باطل سمجھ کر ضائع نہ کیا جائے بلکہ ان کو صحیح سمجھ کر بحال رکھا جائے اور نئے مذہب کی تقلید مستقبل کے اعمال کے لیے اختیار کی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

جواب چہارم

اشکال مذکور کا چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رجوع عن التقلید کی ممانعت پر فقہاء کے مابین اتفاق نہیں پایا جاتا بلکہ یہ مسئلہ ان کے مابین اختلافی رہا ہے۔ اور اختلافی مسائل میں دو مختلف اقوال میں سے ہر ایک قول پر عمل کرنا جائز ہے۔ لہذا قائلین جواز کا بھی اتباع کیا جاسکتا ہے۔ اس جواب کو ابن عابدین شامیؒ نے علامہ شرنبلالیؒ کے حوالہ سے درج ذیل عبارت میں ذکر کیا ہے:

على ان في دعوى الاتفاق نظراً لقد حكى الخلاف فيجوز

اتباع القائل بالجواز۔ کذا افادہ العلامة الشرنبلالی فی العقد
الفرید۔ (رد المحتار ج ۱ ص ۷۰)

” علاوہ یہ کہ اتفاق کا دعویٰ ممنوع ہے۔ کیونکہ مسئلہ میں اختلاف بھی
نقل کیا گیا ہے۔ تو قائلین جواز کا بھی اتباع کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح علامہ
شرنبلالی نے عقد الفرید میں ذکر کیا ہے۔“

مسئلہ انتقال میں اگرچہ اختلاف ضرور پایا جاتا ہے مگر فقہاء کی سابقہ تصریحات
آپ پر ہر چکے ہیں کہ اصح اور مختار قول اس بارے میں یہ ہے کہ انتقال مطلقاً جائز ہے
خواہ کئی طور پر اصل مذہب سے ہو یا جزوی طور پر مذہب کے بعض فروعی مسائل
میں ہو بشرطیکہ انتقال کی سابقہ تمام شرطیں پائی جاتی ہوں یعنی انتقال صحیح (جہاد
کے تحت ہو۔ خواہش نفس کی پیروی، متاع دنیوی کا حصول اور لذت مذہب
برگز متقصود نہ ہوں۔ اس بارے میں ابوبکر خوزجانی، محقق ابن ہمام اور علامہ شرنبلالی
کی سابقہ تصریحات فیصلہ کن قانون کی حیثیت رکھتی ہیں جو سابقہ مباحث میں بالتفصیل
ذکر کی گئی ہیں۔“

گذشتہ مباحث کا خلاصہ

سابقہ مباحث میں محققین خلاف کی جو تحقیقات پیش کی گئیں ان سے واضح طور
پر درج ذیل امور معلوم ہو گئے۔

(۱) ائمہ مذاہب خود شارح نہیں، نہ ان کے مذاہب میں سے کسی خاص مذہب
کی تقلید اصل دین ہے، نہ یہ کوئی واجب لذاتہ امر ہے بلکہ اصل دین پر عمل کرنے
کا قابل اعتماد ذریعہ ہے۔“

اس کے لیے دلیل یہ ہے کہ فقہاء کے یہاں مذہب اصح اور قول مختار یہ قرار دیا گیا ہے کہ ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال جائز ہے تو اگر امام مذہب کی حیثیت ان کی نظروں میں مستقل شارع کی حیثیت ہوتی اور اس کے مذہب کی تقلید اصل دین ہی کی پیروی ہوتی تو اس سے وہ انتقال کو کبھی جائز نہ سمجھتے بلکہ ہر حالت میں اس مذہب کی تقلید پر قائم رہنے کو واجب قرار دیتے۔ کیونکہ اصل دین سے رجوع اور انتقال کبھی جائز نہیں ہو سکتا۔

(۲) کسی مذہب کی جائز تقلید وہ ہوگی جب اُسے اصل دین اور اس کے امام کو مستقل شارع کی حیثیت نہ دی جائے، نہ اس کو اصل آمر اور مطاع سمجھا جائے۔ اور جب بھی اس کو اصل دین کا کوئی حکم ایسا مل جائے جس کا ثبوت دین کے قطعی ماخذ کتاب و سنت سے یقینی ہو تو اس کے مقابلے میں تقلیدی راستے چھوڑ کر دین کے اصل حکم پر عمل کرے۔

تقلید کی یہ نوعیت خود ائمہ مذاہب کی ان تصریحات سے واضح ہے جو ہر مذہب کے محققین علماء نے ان سے نقل کی ہیں مثلاً: لا یجوز لاحد ان یعمل بقولنا ما لم یعلم من ابن قلناہ: "کسی شخص کے لیے ہمارے فتوے پر عمل کرنا جائز نہیں تاؤنیکہ اس کا ماخذ معارض نہ کرے" یا مثلاً: اذا صح الحدیث فهو مذہبی "جب مذہب کے احکام کوئی صحیح حدیث ملے تو اس پر عمل کرنا ہی میرا مذہب ہوگا۔"

اس قسم کی تصریحات سے صاف طور پر یہ بات واضح ہے کہ ائمہ مذاہب، اور مجتہدین امت نے اپنے آپ کو امت کے سامنے اصل شارع اور آمر دنا ہی کی حیثیت سے پیش نہیں کیا ہے بلکہ دین کے ایک ناقل اور ایک ترجمان و شارح کی حیثیت سے

پیش کیا ہے۔ اور اپنی تقلید کو اصل دین نہیں بلکہ اصل دین پر عمل کرنے کا ایک ذریعہ بتایا ہے اور اپنے تمام تابعین کو یہ حکم کیا ہے کہ جب بھی تمہیں کتاب و سنت کا کوئی حکم ملے اس وقت تمہیں تقلید چھوڑ کر کتاب و سنت پر ہی عمل کرنا لازمی ہوگا۔

تقلید کے متعلق اور چوتھی نظریہ پیش کیا گیا، محققین فقہاء ہمیشہ اس نظریہ کے پابند رہے ہیں۔ اور اسی نظریہ کے تحت انہوں نے ائمہ مذاہب کی تقلید کی ہے۔ چنانچہ ابو بکر جوزجانی کے درج ذیل قول سے واضح ہے جو کچھ مباحث میں ایک نتونی کے ضمن میں پیش کیا گیا ہے: ولوان رجلاً برئ من مذهبہ باجتهاد وضعہ لہ کان محموداً ما جوراً اھ اور جب شرعی دلائل سے اجتہاد صحیح کی بنا پر تقلید سابق کو چھوڑ دینا ابو بکر جوزجانی کے خیال کے مطابق نہ صرف جائز بلکہ محمود ٹھہرا تو کتاب و سنت کے مقابلے میں ترک تقلید فرض اور لازمی قرار پائے گا کیونکہ یہ ایک مسلم اجماعی اصل ہے کہ: لیس لاحد مع اللہ ورسولہ کلام "خدا اور رسول کے مقابلے میں کسی کا قول قابل اعتبار کیا، لائق التفات بھی نہیں ہے" خدا اور رسول کے مقابلے میں غیر اللہ کی تقلید اتخذوا احبادھم ورہبا ہم اربا یا من دون اللہ کا اگر مظاہرہ نہیں ہے تو اور کیا ہے۔

(۳) امام بو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں کے متعلق مشہور ہے کہ انہوں نے اپنے امام ابو حنیفہؒ سے تقریباً ثلث مذاہب میں اختلاف کیا ہے۔ اور اپنے امام کی تقلید چھوڑی ہے۔ اسی طرح ہر مذہب کے محققین علماء کا ہمیشہ طریقہ یہ رہا ہے کہ فروعی مسائل میں دلائل اور علمی تحقیقات کی روشنی میں اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کے فتاویٰ پر بھی کبھی کبھی عمل کرتے رہے ہیں۔ اور کسی نے ان کو گمراہ نہیں سمجھا ہے۔

اور نہ اپنے مذہب سے ان کا رابطہ منقطع ہوا ہے۔

(۴) البتہ مذاہب اربعہ سے فقہاء کے نزدیک خروج جائز نہیں ہے۔ جو شخص خود اجتہاد کے مرتبہ پر فائز نہ ہو اس کے لیے کسی نہ کسی امام کی پیروی ضروری ہے خواہ کتنی بھی ہو۔

(۵) انتقال کی صورت میں جو اعمال سابق مذہب کی تقلید اور پیروی میں کیے گئے ہوں، ضائع اور باطل نہیں ہوتے بلکہ صحیح اور بحال رہیں گے۔ انہیں صرف اس بنا پر باطل اور ضائع کرنا ہرگز جائز نہیں کہ وہ نئے مذہب فقہی کی رو سے صحیح نہیں ہیں۔

(۶) یہ انتقال عالم اور عامی دونوں کے لیے جائز ہے بشرطیکہ اس انتقال میں فاسد اغراض پیش نظر نہ ہوں بلکہ صحیح اغراض اور دینی مقاصد کے لیے کیا گیا ہو۔ ورنہ پھر ممنوع اور ناجائز ہی ہوگا۔

ایک تشریحی نوٹ

موجودہ زمانہ چونکہ انتہائی آزاد اور بے قید زندگی کا زمانہ ہے اس لیے آج کل عوام اور ان علماء کے لیے انتقال ممنوع قرار دینا چاہیے جن میں اجتہاد کی اہلیت اصلانہ پائی جاتی ہو اور نہ وہ اچھی طرح عالم بالکتاب ہوں اور نہ سنن نبویہ میں نظر بالغ رکھتے ہوں۔ کیونکہ یہ بھی عوام کے حکم میں ہیں۔ البتہ جو علماء تفصیلی نظام شریعت پر مادی نظر رکھتے ہیں اور کتاب و سنت کے نہ صرف عالم ہیں بلکہ ماہر بھی ہیں فقہاء اسلام اور مجتہدین امت کے فقہی نظاموں میں بھی خوب مہارت رکھتے ہیں، ایسے علماء اور ماہرین شریعت اگر جدید واقعات میں اجتہاد سے کام لیں اور فقہاء اسلام کی ماہرانہ آراء سے مدد لیں یا وہ مختلف فقہی مذاہب کے فروعات میں

باہمی موازنہ کریں۔ اور جو بھی مسئلہ کتاب اشد اور سنت رسولؐ سے ان کو زیادہ ارفق معلوم ہو۔ اسی پر عمل درآمد کریں تو ان کے لیے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ نہ اس سے ان پر غیر تقلیدیت کا الزام لگایا جاسکتا ہے۔

یہاں تک جو کچھ پیش کیا گیا اس کا تعلق فقہائے احناف کی تصریحات اور علمی تحقیقات سے تھا۔ اس کے بعد ذیل میں مسئلہ تقلید اور انتقال کے متعلق علمائے شافعیہ اور مالکیہ کی تصانیف میں جو کچھ تحقیقات ملتی ہیں ان کو پیش کیا جاتا ہے: علمائے شافعیہ اور مالکیہ کی تحقیق

مسئلہ تقلید اور انتقال کے متعلق علمائے شافعیہ اور مالکیہ کی تصانیف میں جو کچھ تحقیقات ملتی ہیں۔ وہ احناف کی تحقیقات سے اصولاً مختلف نہیں ہیں۔ صیغہ اغراض اور دینی مقاصد کے لیے سب کے نزدیک انتقال جائز ہے۔ اور خواہش نفس کی پیروی، فاسد اغراض اور تلاعب بالمداسب کی غرض سے یہ انتقال سب کے نزدیک حرام اور ناجائز ہے۔ ذیل میں شوافع اور مالکیہ دونوں کے نقطہ ہائے نظر ملاحظہ کیے جائیں۔

امام شعرائی اور انتقال فی المذاہب

علمائے امت اس بارے میں مختلف ہوتے ہیں کہ جو مسائل ائمہ مجتہدین کے مابین اختلافی چلے آئے ہیں۔ آیا ان میں ہر مجتہد "مصيب الی الحق" ہے۔ یا مصیب الی الحق ایک ہوگا۔ باقی تمام کی آراء مبنی برخطا ہوں گی۔ اس بارے میں امام شعرائی اور دوسرے بہت سے محققین علماء کی رائے یہ ہے کہ: کل مجتہد مصیب۔ ہر مجتہد مصیب الی الحق ہے۔ اور کسی مجتہد کی اجتہادی رائے مبنی برخطا نہیں ہو سکتی۔

اپنی اس رائے کی تائید کے لیے جہاں انہوں نے دوسرے دلائل پیش کیے ہیں وہاں
وہ مسئلہ انتقال فی مذاہب سے بھی اپنی اس رائے کی تائید کرتے ہیں چنانچہ امام
شعرانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :-

« وما يؤيد هذا الميزان عدم انكار اكا بوالعلماء في
كل عصر على من انتقل من مذهب الى مذهب الا من
حيث يتبادر الى الاذهان من توهم الطعن في ذالك الامام
الذي خرج من مذهب لا غير - بدليل تقريرهم لذالك
المنتقل على المذهب المنتقل اليه اذا المذاہب كلها
عندهم طريق الى الجنة فكل من سلك طريقا منها او
صلته الى الجنة - ۱۵ ميزان ص ۳۹ »

» ميزان مذکور داسایت ہر معتبر کی تائید اس بات سے بھی ہو سکتی
ہے کہ اکابرین علماء نے ہر زمانے میں اس شخص پر کوئی انکار نہیں کیا ہے
جو ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں منتقل ہوا ہے۔ تا
یہ کہ انتقال سے اس شخص کا مقصد بظاہر یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ پہلے امام
پر جس کے مذہب سے اب وہ نکل چکا ہے صرف معن کرنے کا ارادہ
رکھتا ہے۔ عدم نکیر کی دلیل یہ ہے کہ علماء نے انتقال کرنے والے
شخص کو اس مذہب پر قائم رہنے دیا ہے جس کی طرف اس نے انتقال
کیا ہے۔ کیونکہ تمام مذاہب ان کے نزدیک جنت کے راستے ہیں۔ ان میں
سے جس پر بھی انسان پہل پڑے گا جنت میں جا پہنچے گا۔

امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ اپنے علمی مقام کے اعتبار سے نہ صرف اونچے پایہ کے عالم ہیں بلکہ محققین شوافع میں شمار کیے جاتے ہیں۔ نیز وہ صرف علم ظاہری میں اعلیٰ مقام نہیں رکھتے بلکہ علم تصوف میں بھی امام اور پیشوا ہیں۔ انہوں نے اپنی اس عبارت میں روایات کی صاف طور پر تصریح فرمائی۔ ایک یہ کہ سلف کے عہد میں ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں ہمیشہ انتقالات ہوتے رہے ہیں۔ مگر اکابرین علماء نے ان کو مذہب نہیں سمجھا ہے نہ انہوں نے ان انتقالات پر تکیہ کیا ہے اور نہ انتقال کرنے والے اشخاص کو اپنے سابق مذاہب کی طرف واپس لوٹنے کا حکم کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ انتقالات ان کے نزدیک جائز تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ علمائے سلف کے نزدیک مذاہب فقہیہ تمام کے تمام اسلامی شریعت سے ماخوذ اور حجت میں پہنچنے کے لیے راستے ہیں۔ کیونکہ اسلام ہی تمام کے لیے سرچشمہ اور منبع ہدایت ہے۔ تیسری بات امام موصوف کی عبارت سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ انتقال فی المذاہب کا مقصد اگر خواہش نفس کی پوری یا امام اول پر طعن و تشنیع ہو تو یہ حرام اور ناجائز ہوگا۔ کیونکہ اس سے تلامذہ بامذہب کا دروازہ کھل سکتا ہے۔

امام ابن عبد البر اور انتقال فی المذاہب

امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سے دوسرے محققین علماء کے بھی اقوال نقل کیے ہیں جن سے ایک طرف مسئلہ متنازع فیہ بالکل عجیب و غریب ام لا؟ میں ان کی رائے کی تائید ہو سکتی ہے۔ اور دوسری طرف ان سے تسلیم اور انتقال فی المذاہب کی بھی توضیح ہو سکتی ہے۔ چنانچہ امام ابن عبد البر مالکی کی رائے وہ ان

الفاظ میں پیش کرتے ہیں :

وكان الامام ابن عبد البر رحمه الله يقول ولم يبلغنا
عن حذ من الاثمة انه مر اصحابه بالالتزام مذهب
معين لا يرون صحة خلافه بل المنقول عنهم تقريرهم
الناس على العمل بفتوى بعضهم بعضا لانهم كلهم على
هدى من ربهم وكان يقول ايضا لم يبلغنا في حديث
صحيح ولا ضعيف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
امرا احدا من امته بالالتزام مذهب معين لا يرى خلافا
وما ذالك الا لان كل مجتهد مصيب - ۱۴۹ ریزن ص ۱۳۹
امام ابن عبد البر فرمایا کرتے تھے کہ ہم کو کسی امام مذہب سے یہ بات
نہیں پہنچی ہے کہ اس نے اپنے رفقاء اور شاگردوں کو مذہب معین کی
ایسی پابندی کا حکم کیا ہو کہ دوسرے مذہب کی صحت ہی کے وہ مقتد
نہ ہوں بلکہ ان سے منقول یہ ہے کہ وہ لوگوں کو مخالفتِ ائمہ دین کے
فتوؤں پر عمل کرنے کی اجازت دیتے تھے۔ کیونکہ ائمہ دین ان کے نزدیک
سب اپنے رب کی ہدایت پر تھے۔ ابن عبد البر - یہ بھی فرماتے تھے کہ ہم کو
مفتوئے ربی کوئی صحیح یا ضعیف حدیث ایسی نہیں پہنچی ہے جس میں
مفتوئے ربی نے اپنے کسی امتی کو مذہب معین کی ایسی پابندی کا حکم کیا ہو کہ
اس کے مخالف مذہب کو وہ صحیح نہیں سمجھتا ہو۔ اس کی وجہ صرف یہ
ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے :

چند اور نامور علماء کے اقوال بھی امام شیعرائی نے نقل فرمائے ہیں۔ ان کو بھی
ملاحظہ فرمائیں:

امام قرانی اور انتقال فی المذاہب

ونقل القرانی رحمہ اللہ الاجماع من الصحابة علی
ان من استفتی، یا بکرو عمر وقد، هما قلہ بعد ذالک
ان لیستفتی غیرهما من الصحابة و یعمد بہ من غیر
نکیر۔ واجمع العلماء، علی ان من استمر قلہ، ان یقلد
من شاء من العلماء بغیر حجة ومن ادعی دفع ہذین
الاجماعین فعلیہ الدلیل۔ ۱۰۔ ریزن ص ۱۲۹

”امام قرانی نے اس بات پر صریحاً کہا، اتباع نقل کیا ہے کہ عہد
صحابہ میں جو شخص ابو بکرؓ و عمرؓ کے فتوے کے کراں پر عمل کرتا اس کے
یہ بھی جائز تھا کہ وہ دوسرے صحابہؓ کے فتوے کے کراں پر عمل کرے
اور کوئی انکار اس پر نہیں کیا جاتا تھا۔ علماء نے اس بات پر بھی اتباع کیا
ہے کہ جو شخص مدام رہے، اس کے لیے بابت کہ دلیل کے بغیر حجت عالم
کی چاہئے تقلید کرے۔ جو شخص ان دو اجماعوں کے ضدت دعویٰ کرے گا
اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے دعویٰ کے ثبوت کے لیے دلیل پیش کرے۔“

امام زمانی اور انتقال فی المذاہب

امام شیعرائی نے امام موسویؑ کی رت ذیل الفاظ میں پیش کی ہے۔
وکان الامام الزمانی عن مکتبہ نقویہ بجز تقلید اک

من لمذاہب فی النوازل وکذا لک یجوز الانتقال من مذہب

الی مذہب (میزان ص ۳۹)

”امام زنائی مالکی فرمایا کرتے تھے کہ واقعات اور معاملات میں

ہر مذہب کی تقلید جائز ہے۔ اسی طرح ایک مذہب فقہی سے دوسرے

مذہب فقہی میں انتقال بھی ایک جائز امر ہے۔“

اس کے بعد امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے

حوالہ سے بہت سے علمائے مذاہب کے نام لیے ہیں جنہوں نے ایک مذہب فقہی

سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال کیا ہے۔ ان علماء میں بعض علماء ایسے ہیں جو

پہلے مالکی اور بعد میں شافعی ہوئے ہیں۔ اور بعض پہلے حنفی اور بعد میں شافعی بنے

ہیں۔ بعض نے شافعییت سے حنفیت میں انتقال کیا۔ پھر حنفیت سے شافعییت

میں منتقل ہوئے۔ چند ایسے بھی ہیں جنہوں نے شافعییت سے حنفیت کی طرف انتقال

کیا۔ پھر اس پر قائم رہے۔ انہی میں سے ایک امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں جو پہلے

اگرچہ شافعی تھے مگر بعد میں حنفی بن کر تازیت حنفی رہے۔ یہ تمام انتقالات علماء کے

سامنے برابر ہوتے رہے مگر کسی نے ان پر نکیر نہ کیا۔ اور نہ انتقال کرنے والوں کو

اپنے سابق مذاہب کی طرف لوٹنے کا حکم دیا۔

اس سے اس بات کا واضح ثبوت ملتا ہے کہ انتقال فی مذاہب وقت کے

علماء کے نزدیک ایک جائز امر تھا نہ کہ گناہ یا شرعی جرم۔ ورنہ وہ کبھی اس پر خاموش

نہ رہتے، بلکہ نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کر کے اس پر انکار عام کرتے۔

تخصیص کا دعویٰ

انتقال کے مسئلہ میں اگرچہ بعض علماء نے تخصیص کا دعویٰ کر کے یہ کہا ہے کہ کوئی شخص اگر شافعییت سے انتقال کر کے حنفیت قبول کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن حنفیت سے کوئی شخص انتقال کر کے شافعییت قبول کرے تو یہ جائز نہیں ہے مگر یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس پر آج تک کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے اور نہ آئندہ قائم کرنے کی کسی سے امید کی جاسکتی ہے۔ اس بنا پر علمائے محققین نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے۔

چنانچہ میزان کبریٰ میں امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے متعلق صریح لفظوں میں فرمایا ہے :-

قال بعضهم يجوز لشافعي أن يتحول حنفيا ولا عكس قال السيوطي هذه دعوى لا بد لها من أدلة وقد ادرنا علماء التالين بالغيون في التكير على من كان مالكيًا ثم عمل حنفيا أو شافعيًا ثم تحول بعد ذلك حنفيا ثم رجع بعد ذلك إلى مذهب مالك وإنما يظهرون التكير على المنتقل لايهامه التلاعب بالمذاهب وجزم الرافعي بجواز رتبته والنوري - ١٥ - (میزان ص ١٢٠)

بعض علماء کہتے ہیں کہ ایک شافعی کے لیے حنفی ہونا تو جائز ہے لیکن حنفی کے لیے شافعی ہونا جائز نہیں۔ مگر امام سیوطی اس کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ ایک دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس کے برعکس

ہم نے اپنے زمانے کے علماء کو دیکھا ہے کہ وہ ایسے شخص پر بھی انکار نہیں کرتے تھے جو مالکیت سے خفیت یا شافعییت کی طرف منتقل ہوتا پھر اس کے بعد حنبلی بنتا۔ اور اخیر میں پھر امام مالک کے مذہب میں منتقل ہو جاتا۔ علماء اگر انکار نہ کر سکتے تھے تو اس شخص پر ظاہر کرتے تھے جو مذاہب بالذہاب کی غرض سے ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں منتقل ہو جاتا۔ امام رافعی نے انتقال کے جواز پر حزم ظاہر کیا ہے۔ اور امام نووی نے اس کا اتباع کیا ہے۔

اس کے بعد امام شعرائی نے تقلید اور انتقال فی المذہب سے متعلق امام سیوطی کا ایک مفصل فتویٰ ذکر کیا ہے جس میں مسئلہ کے ہر پہلو پر کافی روشنی ڈالی گئی ہے۔ فتویٰ اگرچہ کافی طویل ہے مگر توضیح مقصد کی غرض سے ہم اس کی یہاں بلقلم نقل کرتے ہیں تاکہ ضروری تفصیلات معدوم ہو جائیں۔

امام سیوطی کا مفصل فتویٰ

امام سیوطی سے کسی نے یہ دریافت کر لیا کہ ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال کرنے کا حکم کیسا ہے؟ آیا جائز ہے یا ناجائز؟ امام سیوطی نے نہایت بسط اور تفصیل کے ساتھ اس سوال کا درج ذیل جواب دیا:

پہلی قسم

الذی اقول به ان للمنتقل احوالاً احدها ان يكون حامل
له على الانتقال أمراً دنيوياً، فنضته الى الرقاهية الملائقة
به كحصوله وظيفته أو مرتبته أو قرب من الملوك والكامر

الدنيا. فهذا حكمه حكم مهاجر ام قیس لانه الا عزم من
مقاصده

” اس بارے میں میری رائے یہ ہے کہ انتقال کرنے والے مختلف
حالات میں۔ ایک یہ کہ باعث انتقال کوئی دنیوی مقصد ہو جو اس کی
شایان شان ہو جیسے وظیفہ یا کسی مرتبہ کا حصول اور یا پھر بادشاہی
اور دنیا داروں کا قرب۔ ایسا شخص مهاجر ام قیس کے حکم میں ہے۔
کیونکہ دنیوی منفعت ہی اس انتقال کا غرض ترین مقصد ہے۔
یہ انتقال کی پہلی قسم ہے۔ اس کا حکم یہ معلوم ہو کہ اس میں خیر کا کوئی پہلو
نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ انتقال قابلِ مواخذہ جرم ثابت ہو کیونکہ اس میں
دین اور مذہب کو دنیا کے حصول کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔

دوسری قسم

الثانی ان یکون الحاصل له علی الانتقال اھل ادنیویا
لکنہ عامی لا یعرف الفقہ و لیس له من المذہب سوی
الاسم فمثل هذا اھل لا خفیة اذا انتقل عن مذہبہ
الذی کان یزعم انه متقید بہ ولا یمیلغ الی حد التحريم

۱۔ یہ اشارہ ہے اس واقعہ کی طرف جو بعض روایات میں بیان ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہجرت
کا حکم ملنے کے بعد ایک شخص نے بظاہر اس حکم کی تعمیل میں کتے سے مدینہ ہجرت کی تھی لیکن حقیقت
وہ مدینہ کی ایک عورت ام قیس کا قرب پا تھا اس لیے اس شخص کو مهاجر ام قیس کہا جاتا تھا۔

لأنه إلى الآن عامي لا مذهب له فهو كمن سلم حديثاً

له المذهب بآي مذهب من مذاهب الأئمة اهـ

”انتقال کی دوسری قسم یہ ہے کہ باعث انتقال تمام دنیوی ہے

مگر صاحب انتقال عامی آدمی ہو نہ کہ عام۔ ورنہ مذہب سے اس کو نام

کے علاوہ کچھ بھی راسخیت حاصل نہ ہو۔ ایسا شخص سب اپنے سابق

مذہب سے جس سے وہ بزرگ خویش متعلق تھا وہ دوسرے مذہب میں

انتقال کر جائے تو اس کا یہ انتقال مکین جرم نہیں جو عام کی حد میں داخل

ہو بلکہ خفیف غلات الاول حرکت ہے کیونکہ یہ ایک عامی آدمی ہے جس

پر اس رسم کی طرت مذہب معین کی پابندی لازم نہیں ہے جو یہ مسلمان

ہوا ہو بلکہ جو بھی مذہب نقیبی اس کو پسند ہو اس کی تسلیم اس کے لیے

جائز ہے

یہ انتقال کی دوسری قسم ہے۔ اس کا حکم یہ بیان کیا گیا کہ یہ شمر عاگناہ نہیں کہونکہ

انتقال کرنے والا کوئی عام آدمی نہیں بلکہ عامی شخص ہے۔ اور عامی شخص پر کسی خاص

مذہب کی پابندی لازم نہیں ہے بلکہ جو بھی مذہب اختیار کرنا چاہے کر سکتا ہے

لیکن باعث انتقال چونکہ دنیوی امر ہے اس لیے یہ انتقال بہتر نہیں ہے

تیسری قسم

اسالت ان يكون الحاصل له عاداته وادبها كذا

نکند من القدر انما عاداته على ما يلقى يتنازه وهو

نفسه في مذهبه واداء الانتقال لغرض الدنيا الذي هو

من شهوات نفسه المذمومة فهذا اهله اشد وربما وصل
 الى حد التحريم لتلاعبه بالاحكام الشرعية لمجرد غرض الدنيا
 مع عدم اعتقاده في صاحب المذهب الاول انه على كمال
 هدى من ربه اذ لو اعتقد ذلك ما انتقل عن مذهبه -
 ” انتقال کی تیسری قسم یہ ہے کہ باعث انتقال امر دنیوی ہو مگر ہو
 وہ اس مقدار سے زائد جو بظاہر اس کے حال کے ساتھ مناسب ہو اور
 منتقل کرنے والا اپنے مذہب میں بصیرت و تقاہت حاصل کر چکا ہو
 اور انتقال میں بھی اپنی مذموم خواہش نفس کی پیروی کے سوا دوسری
 کوئی غرض پیش نظر نہ ہو۔ ایسے شخص کے انتقال کا معاملہ برائے گنہگار
 اور بسا اوقات حد تحریم کو بھی پہنچ سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں ایک طرف
 محض دنیوی مصلحت کی غرض سے احکام شریعت کے ساتھ تلاعب پایا
 جاتا ہے اور دوسری طرف امام اول کے حق میں یہ فاسد اعتقاد بھی
 قائم کیا گیا ہے کہ وہ اللہ کی طرف سے کامل ہدایت پر نہیں ورنہ وہ اس
 کے مذہب سے انتقال ہی نہ کرتا۔“

انتقال کی یہ تیسری قسم ہے۔ اس عبارت میں اس کا حکم یہ بیان کیا گیا کہ جب
 کوئی شخص کسی مذہب میں تقاہت اور علم و بصیرت حاصل کرے۔ اور پھر وہ تلاعب
 بالمذہب یا متاع دنیوی کی تحصیل اور یا خواہش نفس کی پیروی کے لیے دوسرے
 مذہب میں انتقال کر جائے تو یہ انتقال جائز نہیں۔ بالخصوص جبکہ وہ پہلے امام کے
 بارے میں یہ فاسد عقیدہ بھی قائم کرے کہ وہ کامل ہدایت یافتہ نہیں ہے۔ ایسی

صورت میں مجرم کی نوعیت اور بھی زیادہ سنگین ہو جائے گی۔
چوتھی قسم

الرابع ان يكون الانتقال لغرض ديني ولكن كان فقيها
في مذهبيه وانما انتقل لترويج المذهب الآخر عند
لما رآه من وضوح ادلته وقوة مداركه فهذا يجب عليه
الانتقال او يجوز له وقد اقر العلماء من انتقل الى
مذهب الشافعي حين قدم مصر وكانوا خلقا كثيرا
مقلدين للامام مالك - اه

”چوتھی قسم یہ ہے کہ انتقال کا مقصد امر دینی ہو اور صاحب
انتقال اپنے مذہب میں فقیہ بن چکا ہو اور انتقال اس نے صرف
اس بنا پر کیا ہو کہ دوسرا مذہب اپنے واضح اور قوی دلائل کی
وجہ سے اس کو رائج معلوم ہوا ہو۔ ایسے شخص پر انتقال واجب
ہے یا کم سے کم اس کے لیے جائز ہے۔ کیونکہ علماء نے بہت سے ان
لوگوں کو انتقال پر برقرار رہنے دیا تھا جو امام شافعی کے مذہب میں
اس وقت منتقل ہوئے جس وقت وہ مسرتشریف لے آئے اور
وہ لوگ پہلے امام مالک کے مقلد تھے۔“

انتقال کی یہ چوتھی قسم ہے۔ فتوے کی یہ شق اس بارے میں بالکل صریح ہے
کہ عالم کے لیے مذہب کی تقلید کی حقیقت یہ ہوگی کہ وہ اپنے فقہی مذہب کے
ساتھ اس وقت تک وابستہ رہے گا اور اس کے فتوے پر اس وقت تک عمل

کرے گا۔ جب تک اُسے دوسرا مذہب یا اس کا کوئی فتوے دلائل کے اعتبار سے راجح اور قوی معلوم نہ ہو۔ اور جب اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ دوسرا مذہب دلائل کے اعتبار سے راجح اور قوی ہے اور اپنا مذہب ضعیف اور کمزور ہے۔ تو اس وقت اپنا مذہب چھوڑ کر دوسرے مذہب پر عمل کرنا یا واجب ہوتا ہے اور یا جائز۔ یہ وجوب یا جواز صرف فتوے کی حد تک نہیں ہے بلکہ اس پر پچھلے زمانے کے علماء نے عمل بھی کیا ہے اور وقت کے اکابر علماء نے ان پر نکتہ نہیں کیا ہے، بلکہ نئے مذہب پر لوگوں کو برقرار رہنے دیا ہے۔

پانچویں قسم

الخامس ان يكون انتقاله لغرض ديني لكنه كان عاريا
عن الفقه وقد اشتغل بمذهبه فلم يحصل له منه
شيء ووجد مذهب غيره اسهل عليه بحيث يتبرج
سرعة ادراكه والتفقه فيه فهذا يجب عليه الانتقال
قطعا ويحرم عليه التخلف لان تفقه مثله على مذهب
امام من الائمة الاربعة خير من الاستمرار على الجهد
واظن ان هذا هو السبب في تحول الطحطاوي حنфия بعد
ان كان شافعيًا۔

”پانچویں قسم یہ ہے کہ انتقال کی غرض امر دینی ہو اور صاحب
انتقال کوئی نفعی آدمی نہ ہو۔ اس نے اپنے مذہب میں اگرچہ غلی مشغلہ
اختیار کیا ہو مگر اسے اس کا علم حاصل نہ ہوا ہو۔ در دوسرے مذہب

کو اس نے اپنے لیے سہل پایا ہو یہاں تک کہ اس کو یہ امید ہو کہ میں
اس میں جلدی سے مہارت پیدا کر کے عالم اور فقیہ بن جاؤں گا ایسے
شخص پر انتقال واجب قطعی اور سابق مذہب پر قائم رہنا اس کے
لیے حرام ہے۔ کیونکہ مذہب اربعہ میں سے کسی مذہب میں اس کے
یہ علم و نفقہ حاصل کرنا بہت بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ تہل پر
ہمیشہ کے لیے قائم رہے۔ امام طحاوی کے متعلق میرا گمان یہ ہے کہ
وہ اسی وجہ سے شافعییت سے حنفیت میں منتقل ہوئے تھے۔

یہ پانچویں قسم کا انتقال ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی مذہب سے اگر انسان
دوستی برائے نام ہو، علم اور فقہاء سے حصول کی امید اس میں نہ ہو اور
دوسرے مذہب میں انتقال کرنے سے یہ امید ہو کہ اس میں وہ دین کا علم حاصل کرے
تاکہ اسے اپنے شخص کے لیے انتقال واجب ہے اور اپنے مذہب پر قائم رہنا جائز
نہیں ہے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ مذہب اربعہ میں سے کسی مذہب کی پابندی
دین میں کوئی مقصود یا لذات چیز نہیں ہے۔ اصل مقصد صرف یہ ہے کہ انسان
مذہب کی تقلید اور پابندی اختیار کرنے میں دین کے مسائل کا علم حاصل کرے تاکہ
وہ صحیح طریقہ سے احکام شریعت پر عمل کر سکے۔ اور جب یہ مقصد مذہب معین
کی تقلید میں حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور دوسرے مذہب میں منتقل ہونے سے اس
کے حصول کی فوری امید ہو تو ضروری ہے کہ وہ اپنے مذہب فقہی سے دوسرے
مذہب میں انتقال کرے تاکہ اس میں دین کے مسائل کا صحیح علم اور فقہاء
میں حاصل کر کے احکام شریعت پر صحیح طریقہ سے عمل کر سکے۔ ورنہ یہ سمجھا جائے گا

کہ مذہب معین کی تقلید اور پابندی ہی اس کے نزدیک اصل دین ہے۔
چھٹی قسم

السادس ان يكون انتقاله لا لغرض ديني ولا دنيوي
بان كان مجرداً عن القصدین جميعاً فهذا يجوز للعامة
اما الفقيه فيكره له او يمنع عنه لانه قد حصل فقه
ذالك المذهب الاول ويحتاج الى زمن اخر يحصل فيه
فقه المذهب الآخر فيشغله ذالك عن العمل بما تعلمه
قبل ذالك وقد يموت قبل تحصيل مقصوده من المذهب
الاخر فالاولى لمثل هذا انزل ذالك - اه (میزان ص ۱۱۶)

عد انتقال کی چھٹی قسم یہ ہے کہ باعث انتقال نہ امر دینی ہو اور نہ دنیوی
یعنی انتقال کرنے میں قصد کسی ایک کا بھی نہ ہو۔ یہ انتقال عامی آدمی کے
لیے ترجیحاً ہے۔ رہا فقیہ، تو اس کے لیے یہ انتقال بہتر نہیں ہے کیونکہ
اس نے پہلے مذہب میں علم اور تقاہت حاصل کی ہے۔ اور دوسرے
مذہب میں علم اور تقاہت حاصل کرنے کے لیے زمانہ درگزر ہوگا۔
اور سابق علم پر عمل کرنے سے انتقال مانع ہوگا۔ پس ہو سکتا ہے کہ وہ
دوسرے مذہب میں علم اور تفقہ حاصل کرنے سے قبل ہی مر جائے
اور اُسے یہ موقع ہی نہ ملے کہ وہ دوسرے مذہب میں تفقہ حاصل
کرے۔ اس لیے ایسے شخص کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ انتقال ہی نہ
کرے۔

یہ ہے امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کا وہ مفصل فتویٰ جو مسئلہ انتقال کے بارے میں سوال کے ایک جواب کی صورت میں انہوں نے دیا ہے اس سے اس حقیقت پر انہی طرح روشنی پڑتی ہے کہ ازمنہ سابقہ میں علمائے شریعت کے نزدیک تقلید مذاہب کی کیا حقیقت تھی۔ اور انتقال فی المذاہب کے بارے میں ان کا طرز عمل کیا رہا ہے۔ اور آج تقلید کے بارے میں علمائے وقت کا تصور کیا ہے۔ اور وہ انتقال فی المذاہب کے متعلق اگرچہ وہ چند فردی مسائل میں کیوں نہ ہو کیا رائے رکھے ہیں۔

بہیں تفاوتِ راہ از کجا است تا بکجا

مالکیہ اور شافعیہ کی تحقیق کا خلاصہ

تقلید اور انتقال فی المذاہب کے بارے میں سابقہ مباحث میں مالکیہ اور شافعیہ کی جو کچھ تحقیقات پیش کی گئیں ان کی روشنی میں زیر بحث مسئلہ سے متعلق امور کا جو خلاصہ ہے وہ درج ذیل ہے:-

۱۔ چاروں مذاہب کے فردی مسائل میں زمانے کے مختلف واقعات میں ہر مذہب کی تقلید جائز ہے۔ اسی طرح ہر مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال بھی جائز ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ خواہش نفس کی پیروی یا متاع دنیوی کا حصول اور تدبیر بالمذاہب مقصود نہ ہو۔

۲۔ یہ انتقال عالم اور عامی دونوں کر سکتے ہیں لیکن دونوں فاسد اغراض کے لیے انتقال کے مجاز نہیں ہیں۔ ایسا انتقال مکروہ اور ممنوع امر ہے۔ البتہ عامی کے حق میں کراہت خفیف ہوگی۔ اور عام کے حق میں شدید جو حد حرمت میں داخل

ہوگی۔ بالخصوص جبکہ امام اول کے بارے میں یہ فاسد اعتقاد بھی پیدا ہو جائے کہ وہ کامل ہدایت یافتہ نہیں ہے یا اس کا مذہب باطل ہے۔

(۳) عالم بالکتاب والستہ پر جب اپنے مذہب کے خدات و دوسرے مذہب کی ترجیح کے لیے قوی دلائل واضح ہو جائیں تو اس کے لیے اپنے مذہب کی تقلید کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کی تقلید واجب ہوگی یا کم از کم جائز ہوگی۔

(۴) دلائل ترجیح کے پیش نظر بہت سے علمائے امت نے ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال کیے ہیں اور کسی نے ان پر کیر و انکار نہیں کیا ہے۔

(۵) کسی فقہی مذہب کی تقلید میں اگر تفقہ فی الدین حاصل نہ ہو اور دوسرے مذہب میں سہل ہونے کی وجہ سے حصول تفقہ کی امید غالب ہو۔ تو سابق مذہب کی تقلید پر قائم رہنا جائز نہیں بلکہ دوسرے مذہب کی لازماً تقلید کی جائے گی۔

تقلید مذاہب کی حقیقت

علمائے احناف، شوافع، مالکیہ کی مندرجہ بالا حقیقت کی روشنی میں تقلید مذاہب کی جو کچھ حقیقت معلوم ہوتی ہے وہ درج ذیل ہے:

(۱) ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ نے اپنی دینی بصیرتوں، علمی تفقہ اور خدا دار نبہم و فراست سے کتاب و سنت سے چند اصول اور قواعد اخذ کیے ہیں جن کے تحت انہوں نے شریعت کے منصوص احکام میں اجتہاد کرتے ہوئے بہت سے غیر منصوص فروع میں احکام وضع کیے ہیں۔ اور پوری طرح مہمان بین کر کے اپنی اجتہادی قوت سے مسائل فقہیہ کے مختلف فقہی نظام مرتب کیے ہیں اس

طرن آنے والے مختلف طبقات امت کو شرعی مسائل کے بارے میں متعدد و تفصیل
نقہ ایک مرتب شکل میں مل گئے جو پورے عالم اسلام میں مذاہب اربعہ کے نام سے
مشہور ہوئے ہیں اور جن پر بعد میں امت کی اکثریت کا عمل ہی ہوتا رہا ہے۔

(۲) جو لوگ براہ راست کتاب و سنت سے احکام معلوم کرنے کی صحت
نہیں رکھتے نہ وہ خود اصول سے فروع کا استنباط کر سکتے ہیں۔ ان کے لیے شرعی
احکام اور دینی مسائل پر عمل کرنے کے لیے یہ مذاہب قابل اعتماد ذرائع ہیں۔
میں کسی کو ان میں سے کسی مذہب پر یہ اعتماد حاصل ہو کہ اس کے اصول و قواعد
شرعی سے ماخوذ اور اس کی علمی تحقیقات کتاب و سنت کی تعلیمات سے زیادہ موافق
ہیں، اس کو اس کی تقلید اور پیروی کرنی چاہیے۔

(۳) اس طرح امت کو یہ اختیار ہے کہ مذاہب اربعہ میں سے جس کو چاہے
اپنا مذہب بنائے اور جس کی چاہے تقلید کرے۔ نیز یہ بھی جائز ہے کہ ایک مذہب
سے دوسرے مذہب میں انتقال کرے بشرطیکہ انتقال کا مقصد فاسد اغراض نہ
ہوں۔ کیونکہ مذہب معین کی تقلید اصل دین نہیں بلکہ اصل دین پر عمل کرنے کا
ایک ذریعہ ہے۔ اس بنا پر بعض اوقات اسے چھوڑا بھی جاسکتا ہے۔ اس میں
اگر شرعاً کوئی قباحت ہوتی تو علماء امت اس کے جواز کے سرگز قائل نہ ہوتے۔

نہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں خود انتقال کرتے اور نہ دوسروں کو
انتقال پر قائم رہنے دیتے۔ حالانکہ سابقہ تحقیقات اور مباحث میں آپ پڑھ
چکے ہیں کہ بہت سے علماء نے ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں انتقال
کیے ہیں اور دوسروں نے ان کو انتقال پر قائم رہنے دیا ہے۔

۱۴) کسی مذہب کی جائز تقلید وہ ہوگی جس میں ایک تو امام مذہب کے بارے میں یہ عقیدہ نہ ہو کہ وہ اپنے اجتہادات اور فتوؤں میں خطا اور غلطی سے محفوظ ہے۔ دوسرا اس کی تقلید میں یہ عزم ہو کہ جب بھی کسی مسئلہ میں مجتہد کے فتوے کے خلاف مجھے کتاب و سنت کا کوئی حکم ملے گا تو میں اسی وقت مجتہد کا فتوے چھوڑ کر کتاب و سنت کے فیصلہ پر عمل کروں گا

ایک تحقیق طلب مسئلہ

اس کے بعد تقلید کے متعلق ایک مسئلہ تحقیق طلب رہ جاتا ہے جس کی توضیح یہاں انتہائی ضروری ہے۔ وہ یہ کہ اگر کوئی شخص خواہ عالم ہو یا عامی، کسی معین امام مذہب کی تقلید اس معنی میں کہ امام کو اپنے اجتہادی مسدوں میں خطا اور غلطی سے متبرا سمجھتا ہے یا کہتا ہے کہ خواہ مجھے اپنے امام کے قیاسات اور اجتہادی فیصلوں کے متبادل میں کتاب و سنت کے صریح احکام بھی ملیں، مگر میں ہرگز اس کی تقلید کو نہیں چھوڑوں گا۔ گویا وہ امام مذہب کی تقلید اس انداز سے کرتا ہے کہ وہی اصل امر و ناہی ہے اور وہی مطاع حقیقی بھی ہے۔ اور اس کی تقلید ہی اصل دین ہے تو کیا ایسی تقلید اسلامی شریعت کی رو سے جائز ہے یا نہیں؟

اس بارے میں جہاں تک ہمارے معلومات کام کرتے ہیں ہم اس کے متعلق اپنی بے لاگ رائے یہ رکھتے ہیں کہ اس طرح کی تقلید کے لیے اسلامی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں نہ علماء امت میں سے کسی نے اس کو جائز سمجھا ہے بلکہ بعض محققین علماء نے اس کو شرک قرار دیا ہے

یہ مجرد دعویٰ نہیں بلکہ اس پر کتاب و سنت سے دلائل بھی پیش کیے جاسکتے

ہیں۔ اور محققین علمائے امت نے اپنی تصانیف میں اس کی تصریحات بھی فرمائی ہیں۔
 ذیل میں پہلے کتاب و سنت سے اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے ثلث پیش کیے جاتے
 ہیں۔ اس کے بعد محققین علماء کی تصریحات پیش کی جائیں گی۔
قرآنی آیات

فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ
 ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيْ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْئَلُوكَ
 تَسْلِيمًا۔ (النساء: ۶۵)

”تیرے رب کی قسم! یہ لوگ بھی مومن ہونگے کہ زندگی کے سارے
 معاملات میں صرف تم ہی کو حکم تسلیم کریں۔ پھر جو بھی تم ان کے بارے
 میں فیصلہ کرو، یہ اپنے دلوں میں اس پر تنگی تک محسوس نہ کریں۔
 اور عملاً اس فیصلہ کے آگے سر تسلیم خم کر کے رہیں۔“

یہ آیت بلا کسی قسم کے اشتباہ کے ایمان کے لیے کسوٹی اور علامت یہ قرار
 دیتی ہے کہ انسان اپنی پوری زندگی کے مسائل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
 حکم کا پیرو رہے۔ اس کو جب ایک دفعہ یہ معلوم ہو جائے کہ حضورؐ نے فلاں معاملہ
 میں یہ حکم فرمایا ہے تو اس کے لیے کبھی یہ جائز نہ ہو گا کہ وہ اس معاملہ میں حضورؐ کے
 حکم سے روگردانی اختیار کر کے دوسرے کسی کے حکم اور فیصلہ کا اتباع کرے۔ خواہ
 وہ کوئی مجتہد ہو یا غیر مجتہد۔ ورنہ اس کا ایمان ہرگز کامل نہیں رہے گا۔ پس
 اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ شریعت کے صریح حکم کے مقابلہ میں کسی امام اور
 مجتہد کے اجتہاد یا فیصلہ کا اتباع اور پیروی جائز نہیں ہے۔

(۲) وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مَوَدَّةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ
أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمَا الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ
اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا۔ (الخراب: ۳۶)

”کسی مومن مرد اور مومن عورت کے لیے یہ جائز نہیں کہ جب اللہ
اور اس کا رسول انہیں کوئی حکم کریں تو وہ اس کی تعمیل میں اپنے
اختیار کو دخل دیں جس کسی نے خدا اور رسول کی نافرمانی اختیار کی،
پس وہ کھلی کھلی گمراہی میں مبتلا ہو گیا۔“

یہ آیت بھی اس بارے میں صریح ہے کہ اللہ و رسول کے احکام کی پیروی
اور اطاعت میں کسی کے لیے چون و چرا جائز نہیں اور یہ حالت میں مسلمانوں پر
ان کی اطاعت لازمی ہے جس سے یہ بات بھی واضح ہے کہ احکام شریعت کے
مقابلہ میں کسی کی تقلید اور پیروی جائز نہیں ہے۔ اگرچہ وہ مجتہد ہی کیوں نہ ہو
شریعت کے صریح احکام کے مقابلہ میں تقلید پر قائم رہنا جائز اس لیے بھی نہیں
کہ اس میں منافقین کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ قرآن کریم نے احکام
خداوندی سے انحراف اور اعراض کو نفاق کی علامت قرار دیا ہے جو غرض مومنین
کے نمایان شان نہیں ہے۔ ارشاد ہے:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ
رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا۔ (النساء: ۶۱)

”جب ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ کے نازل کردہ قانون پر
فیصلہ کرنے کی غرض سے رسول کے پاس آؤ تو آپ دیکھیں گے کہ

معاملہ تو ایسا ہی تھا۔ آپؐ نے فرمایا یہی ان کی عبادت و ربوبیت تھی۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق انما الطاعة
في المعروف ربنا ربنا

”خالق کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے۔ طاعت
کا محل معروف ہی ہے۔“

اس کے بعد اس حقیقت میں کوئی خفاء باقی نہیں رہتا کہ صریح احکام شریعت
کے مقابلہ میں علماء و مشائخ کی تقلید اور پیروی جائز نہیں بلکہ حرام اور منجرا لالشک

علمائے محققین کی تصریحات

صریح احکام شریعت کے مقابلہ میں تقلید ائمہ مذاہب کے عدم جواز کے لیے
کتاب و سنت سے دلائل پیش کرنے کے بعد اب اس بارے میں علمائے محققین
کی تصریحات بھی پیش کی جاتی ہیں تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ انہوں نے اس بارے
میں کیا رائے ظاہر فرمائی ہے۔

ہم نے جہاں تک اس مسئلہ کا مطالعہ کیا ہے۔ اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچ
چکے ہیں کہ عہد صحابہؓ سے لے کر ائمہ مجتہدین کے زمانے تک بلکہ اس کے بعد بھی ایک
عرصہ دراز تک یہ مسئلہ اتفاقی رہا ہے کہ صریح اور منصوص احکام شریعت کے مقابلہ
میں کسی کی بھی تقلید اور اطاعت جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ائمہ مذاہب اربعہ کی
تقلید بھی اس نقطہ نگاہ سے نہیں کی گئی ہے کہ وہ بذاتِ خود آمر اور نایہی ہیں۔

یانی الحقیقت حاکم اور مطاع۔ بلکہ تمام علماء اس بات پر متفق رہے ہیں کہ خدا و رسول کے ماسوا کسی کی غیر مشروط اطاعت باثر نہیں ہے۔ اور کوئی بھی بذات خود نہ آمر ہے نہ ناهے۔ اور نہ حاکم ہے اور نہ مطاع۔ بلکہ سب اسی کے قائل ہیں کہ: **إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَهْلَ أَنْ لَا تُعْبَدُ إِلَّا إِيَّاهُ**۔ اور لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق۔ ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کی تقلید اور ان کے مذاہب کی پیروی پر اگر چہ امت کی اکثریت ان کے بعد متفق رہی ہے۔ لیکن اس معنی میں نہیں کہ صریح احکام شریعت کے مقابلہ میں ان کی تقلید اور اطاعت کی جائے گی۔ بلکہ ان کی تقلید صرف ان احکام اور فتوؤں میں کی جائے گی جو اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے مخالف نہ ہوں۔ اور جہاں بھی ان کا کوئی اجتہاد فیصلہ اللہ و رسول کے احکام کے خلاف ثابت ہو جائے وہاں ان کے اجتہادی فیصلہ کے بجائے اللہ و رسول کے احکام ہی پر عمل درآمد کیا جائے گا۔ اور مجتہدین کے اجتہادی حکم اور فیصلہ کو ان کے سہو اور خطا پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ ان کو اللہ تعالیٰ نے بیوں کی طرح خطا داور غلطی سے محفوظ نہیں فرمایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر علماء نے اصول مسئلہ کے طور پر یہ تسلیم کیا ہے کہ: **ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب**۔

مخلاف کتاب و سنت کے صریح احکام کے کہ ان میں نہ غلطی ہو سکتی ہے۔ اور نہ خطا کا امکان۔ اس بنا پر مقابلہ کی صورت میں کتاب و سنت کے صریح احکام ہی پر عمل کیا جائے گا نہ کہ مجتہدین کے اجتہادی فیصلوں پر۔ یہی وہ صحیح طرز عمل ہے جو عہد صحابہؓ تا بعینؓ اور تبع تابعینؓ میں معمول رہا ہے۔ اور بعد کے علماء نے محققین نے بھی اس کی تصریحات فرمائی ہیں مثال کے طور پر ہم ذیل میں اس کے

یہ دور صحابہؓ کے چند واقعات ذکر کرتے ہیں جس سے اچھی طرح تقلید اور اتباع
اسلاف کی حقیقت واضح ہو جائے گی۔

ابن عمرؓ اور ایک شامی کا مکالمہ

روى الترمذی ان رجلاً من اهل الشام سأل عبد الله
ابن عمر عن التمتع بالعمرة الى الحج فقال حلال فقال
الشامي ان اباك قد نهي عنها فقال عبد الله ارأيت ان
كان ابي نهي عنها وصنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم
اموا بي يتبع ام امر رسول الله صلى الله عليه وسلم؟
فقال بل امر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد
صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الترمذی

هذا حديث حسن صحيح (سندھی حاشیہ ابن ماجہ ج ۱ ص ۱۶۵)

ترندی نے روایت کی ہے کہ ایک شامی نے ابن عمرؓ سے یہ پوچھا
کہ تمتع بالعمرة الى الحج جائز ہے یا نہیں۔ ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ جائز
ہے۔ شامی نے بطور اعتراض یہ کہا کہ آپ کے باپ نے اس سے منع
کیا ہے۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ تم یہ بتاؤ کہ میرے باپ نے اگر منع کیا ہو تو
حضرت نے خود تمتع کیا ہو تو کس کا اتباع کیا جائے گا؟ حضرت کا یا میرے
باپ کا؟ شامی نے کہا کہ حضرت ہی کا اتباع کیا جائے گا۔ اس پر عبد اللہ
بن عمرؓ نے کہا کہ حضرت نے تو تمتع کیا ہے۔ امام ترمذیؒ نے اس حدیث
کو حسن صحیح کہا ہے۔

ابن عمر اور شامی کے اس مکالمہ میں علماء اور ائمہ مجتہدین کی تقلید اور اتباع کے لیے ایک صحیح معیار موجود ہے جو آنے والی نسلوں کے لیے تقلید اور اتباع کے بارے میں مشعلِ راہ کا کام دے سکتا ہے۔ وہ یہ کہ ائمہ اور اپنے پیش رو علماء کی تقلید اور اتباع اس وقت تک کیا جائے گا جب تک اس میں نصوص شرعیہ کی مخالفت نہ پائی جاتی ہو۔ ورنہ شرعی نصوص اور منصوص احکام کے مقابلہ میں ان کی تقلید اور پیروی جائز نہ ہوگی۔ اسلاف اور ائمہ مجتہدین کی یہی وہ جائز تقلید ہے جس پر امت کی اکثریت کا اتفاق رہا ہے اور یہی وہ حدود ہیں جن کے اندر رہ کر انسان مجتہدین امت کی جائز تقلید کر سکتا ہے۔ اور کسی کے لیے ان سے تجاوز جائز نہیں ہے۔

حضرت عمرؓ باوجود اس کے کہ خلیفہ راشد بھی تھے اور علمہم و محدث بھی، انہوں نے تتبع بالعمرو سے ممانعت بھی فرمائی تھی، مگر ابن عمرؓ کو چونکہ اس کے مقابلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے تتبع بالعمرو کا قوی ثبوت مل چکا تھا اس لیے انہوں نے بغیر کسی تردد کے حضرت عمرؓ کا امتناعی فیصلہ اور نبی کا تقویٰ چھوڑ کر حضورؐ ہی کے فعل کا اتباع اختیار کر لیا۔ اور عمرؓ کے امتناعی فیصلہ کی کوئی پروا نہ کی۔ یہ صرف ابن عمرؓ کا تصور نہ تھا کہ حضورؐ سے ثابت شدہ احکام کے مقابلہ میں کسی کی تقلید اور پیروی جائز نہیں بلکہ تمامی آدمی کے دل و دماغ پر بھی یہ تصور غالب اور حاوی تھا۔ چنانچہ جب اس سے ابن عمرؓ نے یہ دریافت کیا کہ میرے باپ کا امتناعی حکم قابل قبول ہے یا حضورؐ کا ایجابی فعل؟ تو اس نے یہی جواب دیا کہ: بل امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتبع۔ جس سے یہ صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم نبویؐ نے رقت کے عامۃ المؤمنین کے دلوں میں یہ

مضبوط تصور قائم کیا تھا کہ حضورؐ کے کسی حکم کے مقابلہ میں بڑی سے بڑی ہستی بھی مستحق اطاعت اور لائق تقلید نہیں ہے۔ نہ اس کا اتباع جائز ہے تو اگر حضورؐ کے احکام کے مقابلہ میں حضرت عمرؓ کا فیصلہ قابل قبول اور لائق اتباع نہیں رہتا تو بعد کے ائمہ مجتہدین کے قیاسات اور اجتہادی فیصلے کس طرح حضورؐ کے احکام کے مقابلہ میں قابل قبول قرار پائیں گے؟

تقلید اور اتباع اسلاف کے متعلق یہی وہ تصور تھا جو صحابہ کرامؓ کے زمانہ کے بعد اچھے ادوار میں قائم رہا۔ چنانچہ اس واقعہ کے متعلق علامہ سندھی حنفیؒ اپنا تاثر اس طرح پیش کرتے ہیں:-

فانظر الى ابن عمر كيف خالف اباہ مع علمه بان اباہ قد بلغه الحديث وانہ لا يخالفه لا بدليل هو اقوى منه ومع ذالك افتى بخلاف قول ابيه وقال ان قول ابيه لا يليق ان يؤخذ به - اھ (سندھی حاشیہ ابن ماجہ)
 ”دیکھو ابن عمرؓ نے کس طرح اپنے باپ کی مخالفت کی۔ اور حالیکہ انہیں معلوم تھا کہ میرے باپ کو یہ حدیث پہنچی ہے۔ اور انہوں نے اس کی مخالفت کسی قوی دلیل کی بنا پر ہی کی ہوگی مگر اس کے باوجود اپنے باپ کے قول کے خلاف فتویٰ دے دیا اور کہا کہ حدیث کے مقابلہ میں میرے باپ کا قول قابل عمل نہیں ہے۔“

دوسرا واقعہ

حضرت سالم بن عبد اللہ ابن عمرؓ سے بھی اس قسم کا ایک واقعہ منقول ہے۔

جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے بھی اپنے باپ، ابن عمرؓ اور دادا حضرت عمرؓ دونوں کے فتوے کی مخالفت کرتے ہوئے حدیث نبویؐ کی پیروی اختیار کی تھی اور باپ دادا دونوں کے فتوے کے بارے میں فرمایا تھا کہ "سنت رسول ہی اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کی پیروی اور اتباع کیا جائے؟ واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ:

روایات میں آتا ہے کہ حضورؐ نے اپنے سفر حج میں دو دفعہ خوشبو لگوائی تھی۔ ایک دفعہ قبل از احرام جبکہ ابھی تک احرام کے لیے غسل کر کے احرام نہیں باندھ چکے تھے۔ دوسری دفعہ عید کے دن، جبکہ ابھی تک آپؐ طواف زیارت نہیں کر چکے تھے۔ صرف نحر اور حلق سے فارغ ہو چکے تھے۔ حضورؐ کا یہ عمل حضرت عائشہؓ کی درج ذیل روایت میں مذکور ہے جو بخاریؒ اور مسلمؒ نے نقل کی ہے:

عن عائشة قالت كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان يحرم ويوم النحر قبل ان يطوف بالبيت بطيب فيه مك - (بخاریؒ)

”حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں خود حضورؐ کو قبل از احرام اور عید کے دن قبل از طواف زیارت ایسی خوشبو لگا کر دیتی تھی جس میں مشک ملی ہوئی تھی۔“

ممكن ہے حضرت عمرؓ اور آپؐ کے صاحبزادے ابن عمرؓ کو یہ حدیث نہ پہنچی ہو۔ اس بنا پر دونوں کی رائے اس بارے میں یہ تھی کہ خوشبو لگانا جائز نہیں ہے۔ حضرت سالمؓ بھی ایک وقت تک دونوں بزرگوں کا اتباع کرتے ہوئے

اس بات کے قائل رہے کہ دونوں حالتوں میں خوشبو لگانا ایک محرم کے لیے جائز نہیں ہے۔

لیکن بعد میں جب ان کو حضرت عائشہؓ کی مندرجہ بالا حدیث پہنچی تو انہوں نے سابقہ رائے یکدم بدل دی۔ اور فرمایا کہ جن دو وقتوں میں حضورؐ نے خوشبو لگوائی ہے ان میں خوشبو لگانا جائز ہے نہ کہ ممنوع۔ کیونکہ سنت رسولؐ ہی اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس پر عمل درآمد کیا جائے۔ اس واقعہ کو علامہ سندھی حنفیؒ نے درج ذیل الفاظ میں پیش کیا ہے:-

وقد عمل بمثل هذا سالم بن عبد الله حين بلغه
حدیث عائشة فی الطیب قبل الاحرام وقبل الإقامة
ترك قول ابيه وحیده وقال سنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم احق ان تتبع - ۱۵

”ابن عمرؓ جیسا عمل حضرت سالمؓ نے بھی کیا تھا۔ جب ان کو خوشبو کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث پہنچی کہ حضورؐ احرام سے قبل اور طواف زیارت سے قبل دونوں حالتوں میں خوشبو لگاتے تھے تو اس نے باپ اور دادا دونوں کے قول چھوڑ کر یہ کہا کہ سنت رسولؐ ہی اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کا اتباع کیا جائے۔“

باپ اور بیٹے دونوں کا طرز عمل بیان کرتے ہوئے علامہ سندھیؒ اپنے زمانے کے اندھے متقلدین کے طرز عمل سے شکایت ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:-

وغالب اهل الزمان على خلافاتهم اذا جاءهم حديث

یخالف قول امامہم یقولون لعل هذا الحديث قد بلغ
الامام وخالفه بما هو اقوى عنده مند - اھ (سندھی ص ۵-۶)

۱۔ خلافت میں اہل زمانہ کی غالب اکثریت کا حال یہ ہے کہ جب
ان کو اپنے امام کے قول کے خلاف کوئی حدیث پہنچتی ہے تو اس کے
متعلق یہ کہتے ہیں کہ شاید امام کو یہ حدیث تو پہنچی ہو مگر دوسری کسی
زیادہ قوی حدیث کی وجہ سے امام نے یہ حدیث چھوڑی ہو۔

فاضل طیبی کی راستے

ابن ماجہ میں حضرت مقدم کی ایک روایت ہے جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ
حضرت نے فتنہ انکار حدیث کی پیشین گوئی کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے :-

یوشك الرجل منكأ علی اریكته یحدث بحديث من حدیثی

فیعول بیننا و بینکم کتاب اللہ - الحدیث - (ابن ماجہ)

۲۔ عنقریب میری احادیث ایک آرام طلب شخص کے سامنے بیان

کی جائیں گی تو وہ یہ کہہ کر حدیث کو رد کر دے گا کہ ہمارے اور تمہارے

درمیان فیصلہ کن چیز کتاب اللہ ہے۔

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے علامہ سندھی نے فاضل طیبی کا درج ذیل

قول نقل کیا ہے :

قال الفاضل الطیبی وفي هذا الحديث توبيخ عظیم علی

نور السنۃ والعمل بالحديث استغناء عنها بالكتاب

فکیف یمن رجع الراي علی الحديث ؟ واذا سمع حدیثا

سنن الاحادیث المصححة قال لاعلی بان اعمل به فان لی
مذهبا اتبعه - ۱۵

وہ فاضل طیبیؒ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث میں اس بات پر عظیم
سرزنش پائی جاتی ہے کہ کتاب اللہ کے بہانہ سے سنت رسول اور
اس پر عمل کرنے کو چھوڑ دیا جائے۔ پس ان لوگوں کی کیا حالت ہوگی
جو محض رائے کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور کوئی صحیح حدیث سنتے
ہیں تو اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ہم پر یہ لازم نہیں ہے کہ اس
حدیث پر عمل کریں۔ کیونکہ ہم اپنا ایک مذہب رکھتے ہیں اسی کا ہم
اتباع کریں گے۔“

علامہ سندھی کی رائے

اس کے بعد علامہ سندھی اس حدیث کے متعلق اپنی رائے ان الفاظ میں پیش
کرتے ہیں :-

فهذا الحديث... فی ذم المقلد اذا خالف قول امامه
الحديث فيردده ويعتذر لامامه بانه قد استغنى
بالكتاب عن هذا الحديث - وبهذا ظهر ان اتباع
السنة يعنى تمام الامم ولا يختص بالمجتهد عن المقلد - ۱۵
سندھی ص ۱۵

”اس حدیث سے اس مقلد کی مذمت کرنی مقصود ہے جو حدیث کو
اپنے امام کے قول کے مقابلہ میں رد کر کے امام کے لیے یہ غدر پیش کرتا

ہے کہ میرا امام کتاب الہی پر عمل کرنے کی وجہ سے اس حدیث سے مستثنیٰ ہو چکا ہے۔ اسی سے ظاہر ہوا کہ سنت نبوی کا اتباع تمام امت کے لیے ضروری ہے۔ نہ کہ مجتہد کے ساتھ مخصوص ہے۔

جائز اور ناجائز تقلید

علمائے امت کی ان تصریحات کی روشنی میں یہ بات بلا خوف و تردید کہی جاسکتی ہے کہ ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ کی جائز تقلید وہ ہوگی جس میں شریعت کے منصوص احکام کی خلاف ورزی نہ پائی جاتی ہو۔ ورنہ پھر یہ تقلید جائز نہیں قرار دی جاسکتی ہے۔

نیز احکام اجتہادیہ میں ان کی تقلید اس نیت سے کی جائے گی کہ ان کے یہ اجتہادی احکام کتاب و سنت سے ماخوذ اور مستنبط ہیں، نہ کہ اس خیال سے کی جائے گی کہ مجتہدین حضرات بجائے خود امر و مطاع ہیں۔ اور ان کے اجتہادی احکام وحی الہی کی طرح بذات خود حجت اور اور ماخذ شریعت ہیں۔ اس کے ساتھ ان کی جائز تقلید میں یہ بات بھی ضروری ہے کہ مقلد اپنے دل میں یہ نیت غنم بھی رکھے کہ جب بھی ان کے خلاف مجھے کوئی صحیح حدیث مل جائے گی، میں فوراً اسی سنت تقلید چھوڑ کر حدیث صحیح ہی پر عمل کروں گا۔ یہی وہ تقلید ہے جو باتفاق امت جائز ہے۔ کیونکہ اس قسم کی تقلید کتاب و سنت کے اتباع کی ایک عملی شکل ہے۔ اور شریعت کے منصوص احکام کی خلاف ورزی اس میں نہیں پائی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر کوئی شخص ائمہ مجتہدین کی تقلید اس انداز سے کرے کہ وہی اصل امر و نہی اور حقیقی مطاع میں اور اس کو اگرچہ امام مذہب کے اجتہادی

فیصلہ کے خلاف کتاب و سنت کا کوئی صریح حکم بھی مل جائے مگر وہ اس کے مقابلہ میں تقلید ہی پر قائم اور مُصر رہے۔ اور کسی طرح اس کے چھوڑنے کے لیے تیار نہ ہو تو ایسی تقلید یقیناً ناجائز ہوگی۔ اور کوئی بھی علمائے سلف میں سے اس کے جواز کا قائل نہیں ہے۔ اس کے لیے حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ کا درجہ ذیل فیصلہ بلا خطہ فرمائیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ کا فیصلہ

حضرت شاہ صاحب قدس سرہ "دین" میں تحریف کے اسباب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

وَمِنْهَا تَقْلِيدُ غَيْرِ الْمُعْصُومِ اَعْنَى غَيْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَقِيقَتُهُ اَنْ يَجْتَهِدُوا اَحَدٌ مِنْ عُلَمَاءِ الْاِمَّةِ فِي مَسْئَلَةٍ فَيُظَنُّ مُتَّبِعُوهُ اَنَّهُ عَلَى الْاِصَابَةِ قَطْعًا اَوْ ظَنًّا غَالِبًا فَيُرَوِّدُ اَيْ حَدِيثًا صَحِيحًا وَهَذَا التَّقْلِيدُ غَيْرُ مَا تَفَقَّهَ عَلَيْهِ الْاِمَّةُ الْمَرْحُومَةُ فَالْتَفَقُوا عَلَى جَوَازِ التَّقْلِيدِ لِلْمُجْتَهِدِ مَعَ الْعِلْمِ بِاَنْ الْمُجْتَهِدَ قَدْ يَخْطِئُ وَتَقْدِيرُ يَصِيبُ وَمَعَ الْاِسْتِغْنَاءِ لِنَصِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْئَلَةِ وَالْعَزْمُ عَلَى اَنَّهُ مِنْ ظَهْرِ لِهَ حَدِيثٍ صَحِيحٍ خِلَافَ مَا قَدْ دَنِيَهُ تَرْكُ التَّقْلِيدِ وَتَتَّبِعُ الْحَدِيثَ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اتَّخَذُوا اَحْيَارَهُمْ وَاَرْهَابَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ - اَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُوهُمْ وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا

اذا احلوا لهم شيئاً استحلوا ذواته اذا حرموا عليهم شيئاً

حرموہ - ۱۵۔ (حجۃ اللہ الباقیہ ج ۱ ص ۲۶۳-۲۶۴)

۔ ”تحریف کے اسباب میں سے ایک سبب نبی معصوم کے علاوہ غیر معصوم کی تقلید ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ علمائے امت میں سے کوئی عالم کسی مسئلہ میں اجتہاد کرے تو اس کے متبعین اس خیال سے کہ یہ اجتہاد یقینی طور پر یا غالباً حق اور صحیح ہے۔ حدیث صحیح کو بھی اس کے مقابلہ میں روک دیتے ہیں۔

یہ تقلید وہ تقلید نہیں جس پر امت نے اتفاق کیا ہے۔ کیونکہ امت نے مجتہدین کی جس تقلید کے جواز پر اتفاق کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ یہ عقیدہ بھی مجتہد کے بارے میں ہو کہ اس سے خطا اور صواب دونوں سرزد ہوتے ہیں۔ نیز اس میں حضور کے فیصلہ کا انتظار بھی اس مسئلہ میں ہو۔ اور یہ عزم بھی کہ جب بھی امر تقلیدی کے خلاف کوئی صحیح حدیث مل جائے گی تو تقلید کو چھوڑ کر حدیث صحیح کا اتباع کیا جائے گا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اتخذا احبارہم د رہبانہم کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ یہود اپنے علماء اور مشائخ و رؤسایہ کی پرستش نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے علماء جس چیز کو حلال کہتے وہ اسے حلال سمجھتے اور جسے وہ حرام کہتے اسے وہ حرام سمجھتے تھے۔ اور یہی ان کو رب بنانا تھا جس کا ازام قرآن نے ان پر عائد کیا ہے، ۔

جائز اور ناجائز تقلید

حضرت شاہ صاحب مرحوم نے اپنی اس عبارت میں تقلید جائز اور ناجائز کے مابین واضح خط امتیاز کھینچا ہے۔ اور بتایا ہے کہ اگر ان کی تقلید اس انداز سے کی جائے کہ گویا وہ بذات خود امر و نہی اور مستقل حقیقی مطاع ہیں، یہاں تک کہ اگر ان کے اجتہادی احکام کے خلاف کوئی صحیح حدیث بھی مل جائے تب بھی حدیث پر ان کے اجتہادی احکام کے مقابلہ میں عمل نہ کیا جائے گا، بلکہ تقلید ہی پر اصرار کیا جائیگا تو یہ تقلید نہ صرف ناجائز ہوگی بلکہ شرک بھی ہوگی۔ اور یہی وہ تقلید تھی جس میں سنی قوم مبتلا ہو چکی تھی۔ اور اسی کی وجہ سے قرآن نے ان پر اتھاذا لارباب عبیاسنکین جرم عائد کیا ہے۔

اور اگر ائمہ مجتہدین کی تقلید میں ایک طرف مجتہد کے بارے میں یہ عقیدہ ہو کہ اس سے خطا اور صواب دونوں سرزد ہو سکتے ہیں۔ اور دوسری طرف دل میں یہ عزم ہو کہ جب بھی مجھے امر تقلیدی کے خلاف حضور کی کوئی صحیح حدیث مل جائے گی تو امر تقلیدی کو چھوڑ کر حدیث کی پیروی اختیار کروں گا تو ایسی تقلید کو ہرگز جائز نہیں کہا جاسکتا بلکہ یہ کتاب و سنت کی تعلیمات پر عمل کرنے کی ایک سہل صورت ہے۔ لہذا اس کو جائز ہی کہا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں مجتہدین کے اجتہادی احکام ان معانی اور ضللی پر مبنی ہوتے ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول سے مستنبط ہوں تو ان اجتہادی احکام کا اتباع دراصل کتاب اللہ اور سنت رسول کے احکام ہی کا اتباع سمجھا جائے گا نہ کہ کسی غیر کے احکام کا۔ اس کو ایک مقام پر حضرت شاہ صاحب مرحوم نے اس طرح ذکر کیا ہے۔

فان اتدینا بواحد منهم فذالك لعلمنا بانه عالم الكتاب
الله وسنة رسوله فلا يخلو قوله اما ان يكون من صريح
الكتاب او السنة او مستنبطاً عنهما بنحو من الاستنباط
او عرف بالقرائن ان الحكم في صورة ما منوطة بعلة
كذا واطمان قلبك بتلك المعرفة فقا من غير المنصوص
على المنصوص فكانه يقول ظننت ان رسول الله عليه
الصلوة والسلام قال كلما وجدت هذه العلة فالحكم
ثم هكذا والمقتضين مندرج في هذا العموم فهذا
ايضاً معزى الى النبي صلى الله عليه وسلم اهـ

(حجة الله البالغة ج ۱ ص ۲۶۶)

”مجتہدین میں سے اگر ہم کسی کی اقتدا کرتے ہیں تو یہ سمجھ کر کرتے
ہیں کہ وہ عالم بالکتاب والسنة ہے۔ اس کا قول یا تو کتاب و سنت
کے کسی صریح نص پر مبنی ہوگا۔ یا دونوں سے مستنبط ہوگا یا اس نے
قرائن سے یہ سمجھا ہوگا کہ فلاں صورت میں حکم شرعی فلاں علت کے
ساتھ وابستہ ہے۔ اور اس کا قلب اس پر مطمئن ہو گیا ہوگا تو اس
کے بعد غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کیا ہوگا تو گو یا وہ یوں کہتا
ہے کہ میرا گمان یہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ جہاں کہیں یہ علت
پائی جائے گی وہاں حکم یہ ہوگا۔ پس مسئلہ متقیس بھی اسی عموم کے
تحت میں آتا ہے تو اس کی نسبت بھی آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم

کی طرف ہوگی۔

یہ اس تقلید کے متعلق حضرت شاہ صاحب کا فیصلہ ہوا جو جائز ہے۔ رہی وہ تقلید جو کتاب و سنت کے صریح حکم کے مقابلہ میں ہو تو اس کے متعلق حضرت شاہ صاحب تیس سرہ فرماتے ہیں:

فان بلغنا حدیث من الرسول صلی اللہ علیہ وسلم
المعصوم الذی فرض اللہ علینا طاعتہ بسند صالح یدل
علی مخالفت مذہبہ وترکنا حدیثہ واتبعنا ذالک الخمین
فمن اظلم منا وما عذرنا یوم یقوم الناس لرب العلمین؟
(حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۳۶۵-۳۶۶)

”پس اگر ہمیں رسول معصوم کی حدیث بہ سند صحیح پہنچے جس کی اطاعت خدا نے ہم پر فرض کی ہے اور مجتہد کا مذہب اس سے مخالف ہو۔ اور اس کے باوجود ہم حدیث صحیح کو چھوڑ کر مجتہد کی تخمین اور ظنی بات کی پیروی کریں تو ہم سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا؟ اور ہم اس وقت کیا عذر پیش کریں گے جبکہ لوگ اللہ رب العلمین کے سامنے حاضر ہوں گے؟“

اسی تقلید کے متعلق حضرت شاہ صاحب قدس سرہ پہلے فرمایا تھے ہیں کہ یہ وہی تقلید ہے جس کی وجہ سے یہودی عوام شرک میں مبتلا ہو چکے تھے۔ اور قرآن نے جس کی وجہ سے ان پر یہ جرم عائد کیا ہے کہ: اتخذوا احبارہم و رہبا لہم ارباباً من دون اللہ۔۔۔

ابن حزم کا فتویٰ اور اس پر شاہ ضا کا تبصرہ

ابن حزم غلابری، اور اس کے ہمنا علماء نے "تقلید الاثرہ" کے بارے میں حرمیت کا فتویٰ دے کر کہا تھا کہ: "ائمہ مجتہدین میں سے کسی امام کی تقلید بھی اس کے تمام اقوال میں جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔" حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ابن حزم کا یہ فتویٰ اگرچہ لمحاظ اطلاق مستلزم نہیں ہے۔ نہ اس کے اطلاق کے ساتھ اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ مگر چار قسم کے لوگ ایسے ہیں جن کے حق میں ابن حزم کا یہ فتویٰ بالکل صحیح اور درست ہے اور ان کے لئے تقلید حرام ہے۔

۱۔ ایک وہ آدمی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے قوت اجتہاد عطا فرمائی ہو۔ گو وہ ایک ہی مسئلہ میں کیوں نہ ہو۔ ایسے شخص کے لئے یہ ہرگز جائز نہیں کہ جہاں وہ اجتہاد کی قدرت رکھتا ہو وہاں وہ دوسرے کسی امام کی تقلید کرے۔ بلکہ اس پر واجب یہی ہے کہ وہ خود اجتہاد کر کے مسئلہ کا حکم معلوم کرے۔

۲۔ دوسرا وہ آدمی ہے جس کو واضح طریقہ سے یہ معلوم ہوا ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ امام مذہب کے اجتہادی فیصلہ کے خلاف ہے اور حضور کا فیصلہ منسوخ نہیں ہے۔

تیسرا وہ شخص ہے جو غامی ہو۔ اور معین امام مذہب کی تقلید اس عقیدے سے کرتا ہو کہ اس سے خطا و سرزد نہیں ہو سکتی۔ بلکہ جو بھی کسی مسئلہ کے متعلق اس کا اجتہادی فتویٰ ہو گا وہ لامحالہ حق ہی ہو گا۔ وہ یہ بھی عزم کر چکا ہو کہ اپنے تقلیدی مسلک کے خلاف چاہے مجھے بہت سی حدیثیں کیوں نہ ملیں مگر اپنے امام کی تقلید ہرگز نہیں چھوڑوں گا۔

چوتھا وہ متعصب شخص ہے جو مذہبی تعصب میں اس قدر منہمک ہو گیا ہو کہ وہ دوسرے مذاہب کے پیرو علماء سے نہ دینی مسائل کی دریافت کو جائز سمجھ رہا ہو اور نہ ان کے پیچھے اقتدار کو جائز مانتا ہو۔ ان چار قسم کے لوگوں کے لیے حضرت شاہ صاحب نے بھی ابن حزم کے فتوے کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے تقلید کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے۔ چنانچہ درج ذیل عبارت میں حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے :-

وقول ابن حزم (من ان التقليد حرام، انما يتم فمين

له ضرب من الاجتهاد ولو في مسألة واحدة

وفمين ظهر عليه ظهوراً بلياً ان النبي صلى الله عليه

وسلم امر بكذا او نهي عن كذا وانته ليس بمسوخ۔

”ابن حزم کا یہ فتویٰ کہ تقلید حرام ہے“ اس شخص کے حق میں درست

ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اگرچہ ایک ہی مسئلہ میں کیوں نہ ہو

اور اس شخص کے بارے میں بھی درست ہے جس پر اچھی طرح تحقیق

داخل ہو چکی ہو کہ حضور نے اس معاملہ میں یہ حکم کیا ہے۔ یا اس سے

نہی فرمائی ہے۔ اور یہ حکم منسوخ نہیں ہے۔“

باقی یہ کس طرح معلوم کیا جائے گا کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہے۔ اس کے بارے میں

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں :-

وذلك اما بان يتبع الاحاديث واقوال المخالف و

الموافق في المسئلة فلا يجد لها نسخا۔ او بان يرى جثا

غفیراً من العلماء المتبحرین فی العلم بذهنون الیہ
 ویسری المخالفت لا یجتہم الا بقیاس اور استنباط اور نحو ذلک
 ” یہ علم اس طرح حاصل کیا جائے گا کہ احادیث کی خوب تحقیق اور
 تلاش کی جائے۔ اور مسئلہ میں مخالفت اور موافق دونوں کے اقوال کی
 بھی تلاش کی جائے مگر نسخ کا کوئی پتہ نہ چپے : یا یہ علم اس طرح حاصل
 ہوگا کہ ماہرین علماء کی ایک کثیر جماعت نے اس حدیث پر عمل کیا ہوگا۔
 اور حدیث کے مخالفین کے پاس قیاس اور استنباط یا اس قسم کے کمزور
 دلائل کے علاوہ دوسری کوئی قوی دلیل نہ ہوگی :“

ان تمام صورتوں میں یہ سمجھا جائے گا کہ حدیث منسوخ نہیں ہے۔ اس کے بعد
 بھی جو لوگ حدیث کی مخالفت کرتے ہوتے تقلید کے پابند رہتے ہیں۔ ان کے متعلق
 حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

فحینئذ لا سبب لمخالفة حدیث النبی صلی اللہ علیہ
 وسلم الا نفاق خفی او حمتی جلی - ۱ھ

سے رد اس وقت حدیث رسول کی مخالفت کا اصل سبب بجز خفیہ
 نفاق، یا نمایاں جہالت کے اور کچھ نہ ہوگا :“

وفیمین یکون عامیاً ویقلد رجلاً من الفقہاء بعینہ
 یرى انه یمتنع من مثلہ الخطأ وان ما قالہ الصواب
 البتہ وامنہ فی نفسه ان لا یتروک تقلیدہ وان
 ظاہر الدلیل علی خلافہ - ۱ھ

انتقال کا بھی جائزہ ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ علمائے امت نے تقلید اور انتقال فی المذاہب کے متعلق جو تحقیقات پیش کی ہیں ان کی رو سے مولانا کا نظریہ تقلید اور انتقال قابل قبول ہے یا لائق تردید۔ ذیل میں اُسے ملاحظہ فرمائیں۔ تقلید اور انتقال سے متعلق مولانا کی تحریروں سے ان کا جو فقہی مسلک معلوم ہو سکتا ہے وہ ان کی اپنی تحریروں میں درج ذیل ہے :

عامی کی تقلید

عامی آدمی کی تقلید کے بارے میں مولانا کی رائے یہ ہے کہ اس کے لیے ہر اس مذہب فقہی کی تقلید اور پیروی ضروری ہے جس پر اُسے یہ اعتماد ہو کہ اس کا بنایا ہوا طریقہ کتاب و سنت کی تعلیمات سے زیادہ موافق ہے۔ چنانچہ اس کے بارے میں مولانا فرماتے ہیں :

”جو شخص خود احکامِ الہی اور سننِ نبوی میں نظر بالغ نہ رکھتا ہو۔۔۔ اور خود اصول سے فروع کے استنباط کا اہل نہ ہو۔ اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں کہ علماء اور ائمہ میں سے جس پر اُسے اعتماد ہو اس کے بتائے ہوئے طریقہ کی پیروی کرے۔ اگر کوئی شخص اس حیثیت سے اُن کی پیروی کرتا ہے تو اس پر کسی اعتراض کی گنجائش نہیں۔“

(رسائل و مسائل ج ۱ ص ۲۳۵-۲۳۶)

عالم کی تقلید

لیکن صاحبِ علم آدمی کے لیے مولانا اس طرح کی تقلید کے قائل نہیں ہیں اس کے بارے میں مولانا کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ کتاب و سنت اور احکامِ الہی میں

نظر بالغ رکھنا ہو۔ تو براہ راست کتاب و سنت سے حکم صحیح معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ اور سنت کی آراء سے بھی مدد لے۔ نیز وہ ان اختلافی مسائل میں بھی جو ائمہ کے مذاہب سے تعلق رکھتے ہیں۔ کھلے دل سے تحقیق کرے کہ کس کا اجتہاد کتاب و سنت سے زیادہ موافق ہے۔ اس کے بعد جو کچھ اُسے حق معلوم ہو اسی کی پیروی کرے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-

”صاحب علم آدمی جو کتاب و سنت اور احکام الہی میں نظر بالغ رکھتا ہو وہ براہ راست کتاب و سنت سے حکم صحیح معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ اور اس تحقیق میں وہ علمائے سلف کی آراء سے بھی مدد لے۔ نیز اختلافی مسائل میں جو ائمہ کے مذاہب سے تعلق رکھتے ہیں، ہر شعبہ پاک ہو کر کھلے دل سے تحقیق کرے کہ ائمہ مجتہدین میں سے کس کا اجتہاد کتاب و سنت سے زیادہ موافق رکھتا ہے۔ اس کے بعد جو کچھ حق معلوم ہو اسی کی پیروی کرے۔“

(رسائل و مسائل ج ۱ ص ۱۲۵)

اپنے اس مسلک کے تحت وہ اکثر فقہی مسائل میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی پیروی کرتے ہیں۔ مگر جب انہیں تحقیق کا موقع ملتا ہے تو اختلافی مسائل میں وہ تحقیق بھی کرتے ہیں اور تحقیق کے بعد ائمہ اربعہ میں سے جس کی تحقیق کو کتاب و سنت کے منشا سے زیادہ قریب پاتے ہیں اسی کی پیروی کرتے ہیں، اپنے اس مسلک کو ایک سوال کے جواب میں کہ ”آپ کس امام کے پیرو ہیں“ وہ اس طرح پیش کرتے ہیں :-

” میں اصل میں تو صرف ایک امام کا پیرو ہوں جس کا نام نامی محمد رسول اللہ ہے۔ البتہ فقہی مسائل میں میرا طریقہ یہ ہے کہ جس مسئلہ کی تحقیق کا مجھے موقع نہیں ملتا اس میں میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی پیروی کرتا ہوں۔ کیونکہ ان کے مذہب کے اکثر مسائل کو میں نے اپنے اصل امام کی تعلیم کے زیادہ موافق پایا ہے۔ مگر جس مسئلہ میں مجھے تحقیق کا موقع ملتا ہے اس میں چاروں اماموں کے مذاہب پر نظر ڈالتا ہوں اور جس کی تحقیق کو قرآن و حدیث کے منشاء سے زیادہ قریب پایا ہوں اس کی پیروی کرتا ہوں۔“ (ترجمان القرآن ج ۳۸ عدد ۲۰ ص ۱۱۹)

مولانا کی تحریروں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ فقہی مسائل میں افراد کو اگرچہ جائز مانتے ہیں مگر اُسے پسند نہیں کرتے ہیں اور دوسرے مذاہب کی نسبت امام اعظم رحمہ اللہ کے مذہب پر زیادہ اعتقاد کرتے ہیں۔ مگر تحقیق کے بعد جب دوسرے مذاہب کے فتوے پر دلائل کی روشنی میں ان کو زیادہ اطمینان حاصل ہوتا ہے تو اس کو ترجیح دیتے ہیں۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

”میں فقہی مسائل میں افراد کو پسند نہیں کرتا ہوں۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ میں کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں مذہب حنفی کے فتوے پر مجھے اطمینان نہیں ہوتا ہے تو مذاہب اربعہ میں سے دوسرے مذاہب کے احکام اور دلائل پر نظر ڈالتا ہوں۔ اور اپنی بساط بھران کو جانپنے کے بعد ان میں سے کسی ایک کے فتوے کو ترجیح دیتا ہوں شاذ و نادر ہی میں نے کبھی اس طریقہ سے ہٹ کر مذاہب اربعہ کے باہر کسی

فتوے کو ترجیح دی ہے اور اگر کبھی ایسا کیا بھی ہے تو بالعموم مجتہدین ہی
 میں سے کسی اور کی رائے کو قبول کیا ہے۔ محض اپنی انفرادی رائے کم
 ہی پیش کی ہے۔ اگرچہ افراد میرے نزدیک حرام نہیں ہے۔ مگر میں محتسبا
 ہوں کہ اس کے لیے بہت مضبوط دلائل کی ضرورت ہے۔ اور کم ہی ایسا
 اتفاق ہوا ہے کہ کبھی میں نے کسی فقہی مسئلہ میں کوئی ایسی رائے ظاہر کی
 ہو جس میں سلف میں سے کوئی بھی میرے ساتھ نہ ہو۔ اس طرح کی غیر
 تقلدیت کا مجھے خود اعتراف ہے اور میں اسے چھوڑنے کے لیے تیار
 نہیں ہوں۔ تاوقتیکہ سب و شتم کے بجائے کتاب و سنت سے اس کے
 گناہ ثابت نہ کر دیا جائے۔

(ترجمان القرآن - ج ۲۶ - عدد ۵-۶)

نظریۃ انتقال فی المذاہب

انتقال فی المذاہب کے بارے میں بھی مولانا کا نظریہ بعینہ وہی نظریہ ہے جو
 پچھلے زمانے کے محققین علماء کا نظریہ رہا ہے۔ چنانچہ جب ان کی توجہ بعض فقہاء کی
 ان عبارتوں کی طرف دلائی گئی ہے جن میں ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب
 فقہی میں انتقال موجب تعزیر جرم قرار دیا گیا ہے تو مولانا نے ان کا یہ جواب
 دیا ہے کہ:

”میرے نزدیک ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں
 انتقال صرف اس صورت میں گناہ ہے جبکہ یہ فعل خواہش نفس کی بنا پر
 ہو، نہ کہ تحقیق کی بنا پر۔ رسائل و مسائل حصہ اول،

نا جائز تقلید

البتہ ائمہ کی ایسی تقلید کو مولانا مودودی جائز نہیں سمجھتے ہیں جس میں ائمہ کو بطور خود آمر و ناہی سمجھا جائے۔ یا ان کی تقلید و اطاعت ایسے انداز سے کی جائے جو اصل آمر و ناہی کی اطاعت ہی میں اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً ان کے مقرر کردہ طریقوں میں سے کسی خاص طریقہ سے چٹنے کو اصل دین سے ہٹ جانے کا ہم معنی سمجھا جائے۔ یا اگرچہ کسی مسئلہ کے متعلق یہ علم حاصل ہو جائے کہ یہ ایک ثابت شدہ صحیح حدیث یا صریح آیت قرآنی کے خلاف ہے مگر پھر بھی وہ اس مسئلہ میں اپنے امام ہی کی پیروی پر اصرار کرے تو یہ تقلید بلاشبہ مولانا مودودی کے نزدیک گناہ عظیم ہی نہیں بلکہ شرک بھی ہے۔ اس قسم کی تقلید کے بارے میں مولانا رقمطراز ہیں:

”لیکن اگر ائمہ کو کوئی شخص بطور خود آمر و ناہی سمجھے، یا ان کی اطاعت اس انداز سے کرے جو اصل آمر و ناہی کی اطاعت ہی میں اختیار کیا جا سکتا ہے۔ یعنی ائمہ میں سے کسی کے مقرر کردہ طریقہ سے چٹنے کو اصل دین سے ہٹ جانے کا ہم معنی سمجھے۔ اور اگر کسی ثابت شدہ حدیث یا صریح آیت قرآنی کے خلاف ان کا کوئی مسئلہ پایا جائے تب بھی وہ اپنے امام ہی کی پیروی پر اصرار کرے تو یہ بلاشبہ شرک ہو گا۔“

در سائل و مسائل حصہ اول ص ۲۲۵-۲۲۷

مولانا کی تحریروں کا خلاصہ

مسئلہ تقلید اور انتحال سے متعلق مولانا کی جو تصانیف اور تحریروں ان کی تصانیف میں ملتی ہیں ان کا خلاصہ حسب ذیل پانچ امور میں جو فقہی مسائل کے بارے میں مولانا

فقہی مسلک کی ترجیح دیتی کرتے ہیں اور جن کے حق ہونے سے غیر متعصب اشخاص اور حق پسند علماء ہرگز انکار نہیں کر سکتے۔ اور ان کی روشنی میں مولانا کے فقہی مسلک کے بارے میں یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ اس مسلک سے اگرچہ اختلاف ضرور کیا جاسکتا ہے مگر اسے ناجائز یا گمراہی ہرگز نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ یہ مسلک پچھلے زمانے کے محتاط اور محققین علماء کا مسلک رہا ہے۔

البتہ جن حضرات کے دل و دماغ پر تعصب حاوی ہو چکا ہو یا تقلید کے بارے میں ان کا تصور یہ ہو کہ یہی اصل دین ہے اور اس سے ہٹنا ان کے نزدیک اصل دین کے ہٹنے کا ہم معنی ہو یا پھر وہ مولانا مودودی سے خدا واسطے کا پیر رکھتے ہوں وہ حضرات مولانا کے اس مسلک کو ناجائز یا باطل کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں۔ وہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ حق نہیں بلکہ باطل ہے۔ قابل قبول نہیں بلکہ لائق تردید ہے یہی نہیں بلکہ وہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مولانا کا یہ مسلک گمراہی ہے۔ اور اپنے اس مسلک کی وجہ سے معاذ اللہ وہ گمراہ ہو چکے ہیں۔ ذیل میں وہ پانچ امور ملاحظہ فرمائیے:

پانچ امور

(۱) "ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں امتثال گناہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ تحقیق کی بنا پر تلاش حق کی غرض سے کیا گیا ہو نہ کہ خواہش نفس کی پیروی یا تلامعب بالذہب کی غرض سے ہو۔ ورنہ پھر گناہ عظیم ہوگا۔"

(۲) "عامی آدمی کے لیے ضروری ہے کہ مذاہب اربعہ میں سے جس مذہب پر اسے اعتقاد ہو کہ اس کا بتایا ہوا طریقہ کتاب اللہ اور

سنت رسولؐ سے زیادہ مرفوق ہے اسی کی تقلید اور پیروی کرے۔
 اور صاحب علم آدمی کے لیے ضروری ہے کہ براہ راست کتاب و
 سنت سے صحیح حکم معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ اور سنت کی ماہرہ
 آراء سے بھی مدد لے۔“

۱۳) نیز صاحب علم آدمی فقہی مسائل میں، جو مذاہب اربعہ سے تعلق
 رکھتے ہیں بکلی دل سے تحقیق کرے۔ اس کے بعد جو چیز اسے حق معلوم
 ہو اسی کی پیروی کرے۔“

۱۴) چاروں مذاہب سے خروج پسندیدہ عمل نہیں۔ اگرچہ کتاب و
 سنت کے مضبوط دلائل کی بنا پر حرام بھی نہیں ہے۔ خاص کر جبکہ
 ائمہ اربعہ کے علاوہ دوسرے مجتہدین امت میں سے کوئی مجتہد بھی
 ساتھ ہو۔“

۱۵) ائمہ مجتہدین کی تقلید بھی جائز ہوگی کہ صحیح ثابت شدہ حدیث
 اور صریح حکم قرآنی کے خلاف نہ ہو ورنہ پھر حرام بلکہ شرک ہوگی۔“

تقلید اور انتقال سے متعلق پچھلے مباحث میں حضرت شاہ صاحب قدس
 سرہ اور دوسرے محققین علماء کی جو تصریحات نقل کی جا چکی ہیں ان کی روشنی
 میں جب ہم مولانا مودودی کے فقہی مسلک پر غور کرتے ہیں تو ہمیں مولانا کے فقہی
 مسلک اور پچھلے زمانے کے علماء محققین کے فقہی مسلک کے درمیان سرسبز
 فرق نہیں معلوم ہوتا ہے۔ تقلید اور انتقال کے متعلق جو کچھ ان کے اقوال میں

بالتصریح ذکر ہے۔ وہی کچھ بلا کم و کاست مولانا مودودی کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ بجز ایک چیز کے، کہ مولانا مودودی مذاہب اربعہ سے خروج کو ناجائز نہیں بلکہ غیر پسندیدہ فعل قرار دیتے ہیں اور دوسرے علماء خروج کو ناجائز بتلا رہے ہیں۔ اس کے علاوہ تمام ان امور میں جو تقلید اور انتقال سے تعلق رکھتے ہیں، مولانا کے ہم خیال نظر آتے ہیں۔ اور سب کے فقہی مسالک ایک دوسرے سے موافق معلوم ہوتے ہیں نہ کہ باہمی مختلف۔

کیا یہ نظریہ جرم ہے؟

اب یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ تقلید اور انتقال کے متعلق اگر یہ نظریہ رکھنا مولانا مودودی کے حق میں ناقابل معافی جرم ہے جس کی وجہ سے وہ ہر جگہ اور ہر اسٹیج پر مطعون کیا جا رہا ہے تو اس جرم کے مرکب اکیلے مولانا مودودی ہی تو نہیں بلکہ اکثر علمائے اہل سنت اور اسلاف بھی بہ شمول حضرت شاہ صاحب قدس سرہ اس جرم کے مرکب ہوئے ہیں اور بالکل مولانا مودودی کے ساتھ اس جرم میں برابر کے شریک ہیں پھر ایک مولانا مودودی ہی کی ذات کو فتوئے غیر تقلدیت، خروج از گروہ اہل سنت وغیرہ کے لیے کیوں منتخب کیا گیا ہے۔ اور اس کے لیے معقول وجہ کیا ہیں؟ بالفرض اگر جرم میں شریک ہونے کے باوجود حضرت شاہ ولی اللہ اور دوسرے بہت سے علمائے اہل سنت خصوصی رعایت کے مستحق سمجھے گئے ہوں تو آخر مولانا مودودی کو اس قسم کے خصوصی مراعات سے کس معقول دلیل کی بنا پر محروم رکھا گیا ہے؟

انصاف کا عجیب مظاہرہ

یہ انصاف کا ایک عجیب مظاہرہ ہے کہ ایک ہی عدالت سے ایک ہی جرم کی پاداش میں بعض کے لیے یہ سزا بخیر کی جاتے کہ وہ بمعہ اپنے تمام رفقہ اور پوری جماعت کے گردہ اہل سنت ہی سے خارج قرار دیئے جائیں بلکہ ان کا اسلام ہی خطرہ میں ڈالا جائے۔ اور اسی عدالت سے اسی جرم کے بدلہ میں بعض دوسروں کو یہ صلہ اور انعام دیا جائے کہ آپ نہ صرف واجب الاقدار اور لائق احترام بزرگ ہیں بلکہ ہمارے امام اور مذہبی پیشوا بھی ہیں۔

کیا ان حضرات نے کبھی اس بات پر بھی غور کیا ہے کہ قیامت کے روز اگر ان سے خدائے قہار وجہاں اپنے اس حکم کے بارے میں کہ: وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا^۱ قَوْمٍ عَلَىٰ اَنْ لَا تَعْدِلُوْا یہ دریاقت فرمائے کہ آپ نے میرے اس حکم پر کہاں تک عمل کیا ہے تو یہ حضرات کیا جواب دیں گے؟ بیش الداء داء التعصب لم يعصم منه الا من عصمه الله۔

یہ کوئی نئی بات نہیں

قرآن و حدیث کے صریح حکم کے مقابلہ میں تقلید کی قسم کھا کر بیٹھنے کو اگر مولانا مودودی نے حرام اور شرک کہہ دیا ہو تو یہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ پہلے بھی تو کسی نے اس کو جائز، مستحب اور فرض یا واجب نہیں کہا ہے بلکہ سب ہی نے حرام قرار دیا ہے۔ اسی کی برکت سے تو پوری یہودی اور عیسائی قوم کا رشتہ اہل توحید انساؤں سے کٹ کر مشرک اقوام کے ساتھ قائم ہو گیا۔ اور آغا ذالارباب عیسا سنگین جرم ان پر عائد کر دیا گیا تو آخر اتنی سے بات کہنے سے اسلام کی کوئی بنیاد

پر بیماری کی گئی جس سے عالمان دین یستین کو یہ خطرہ پیدا ہو گیا کہ اگر ابھی سے بروقت تکفیر یا تفصیل کے فتووں سے اس کی مدافعت نہ کی گئی تو قوی اندیشہ ہے کہ اسلام کی عمارت ہی مسمار کر دی جائے گی ؟
یا حسرة علی العباد

ہم جب اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ آج اس ملک میں ہر جگہ بے دینی کا دور دورہ ہے۔ فواحش و منکرات کو فروغ دیا جا رہا ہے۔ عیسائیت، تہادیت اور انکارِ حدیث کے فتنے ملک کے گوشہ گوشہ میں ہر قسم کی مزاحمت کے بغیر پھیل رہے ہیں۔ ایسے لوگوں کی بھی اس ملک میں کمی نہیں جن کی زندگیاں بے دینی اور بے حیائی کی جلتی جاگتی زندہ تصویریں ہیں۔ حد یہ ہے کہ احکامِ الہی میں بر ملا تحریف کرنے والے بھی اب علانیہ قوانین شریعت کی مرمت کرنے لگے ہیں۔ لیکن ہمارے دینداروں اور مذہب کے ٹھیکیداروں کی زبانیں ان کے خلاف اسلام اقدامات، اور حیا سوز حرکات کے خلاف سرگز حرکت نہیں کر سکتیں۔ اور ان کی ہر قسم کی لادینی سرگرمیوں پر خاموش رہتی ہیں۔ اور ایک مولانا مودودی کا جب نام آتا ہے تو ان کے حق میں یہ زبانیں اس قدر بے لگام ہوتی ہیں کہ ان سے نکلنے والی باتیں ایک شریف الطبع انسان کی زبان پر بھی نہیں آ سکتیں، چہ جائیکہ ایک عالم دین کی زبان سے ایسی باتیں نکلیں تو بیماری حیرت کی کوئی انتہا نہیں رہتی کہ یہ کیا عمر بے کہ عیسائیت کے خلاف کچھ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی۔ تہادیت کے متعلق ایک حرف بھی زبانوں پر اب نہیں لایا جاتا۔ انکارِ حدیث کی تو حالت اب یہ ہوئی ہے کہ : القى جردا نہ فی الارض۔ اور جو لوگ خدا کی دی ہوئی قوتوں کو

خود خدا کے قوانین اور احکام کے خلاف استعمال کرتے ہیں۔ اور انہی میں اب ترمیم کرنے کے ہیں۔ اُن کی طرف تو آنکھ اٹھا کر دیکھنا بھی جرم سمجھا گیا ہے۔ صرف ایک مولانا مودودی ہیں کہ جادہ حق پر گامزن ہوئے اور اسلام کے صراطِ مستقیم کی طرف دعوت دینے کے جرم میں آج اُن پر ہر طرف سے حملے ہو رہے ہیں۔ اور چونکہ وہ ایک خدا سے واحد لا شریک کے سوا دوسری کسی طاقت کے سامنے جھکنے کے لیے تیار نہیں ہیں اور نہ کسی کے آستانوں پر سجدہ تعظیم کرنے کے عادی رہے ہیں۔ اس لیے آج وہ اقتدار کی نظروں میں بھی معنوب ہیں۔ اور مذہب کے علمبرداروں کی نظروں میں بھی۔ اگر ایک طرف سے مولانا ادران کی جماعت کے بارے میں یہ آواز اٹھتی ہے کہ: **ان هؤلاء شر ذمۃ قلیلون وانہم لنا لغائظون**۔ تو دوسری طرف سے یہ صدا بلند ہوتی ہے کہ: **یرید ان یبدل دینکم اوان یتظہر فی الارض** الفساد۔

لیکن تاہم گواہ ہے کہ اس قسم کی آوازیں ہر داعی حق کے خلاف اٹھتی رہی ہیں۔ اور پھر خود بخود دینی چلی گئی ہیں۔ اور بالآخر حق کا بول بالا رہا ہے۔ **اُدالیک حزب اللہ الان حزب اللہ ہم المفلحون**۔

تقلید کے متعلق تین نقطہ ہائے نظر

تاریخ گواہ ہے کہ جب سے تقلید شخصی کا رواج ہوا ہے، اس وقت سے اس کے متعلق تین مختلف قسم کے نظریات عوام و خواص میں پیدا ہوئے ہیں۔ اور لوگ بھی ان کی وجہ سے تین مختلف طبقوں میں بٹ چکے ہیں۔ ایک طبقہ کے لوگ ہمیشہ وہ رہے ہیں۔ جو تقلید شخص کے بارے میں انتہائی غلو اور افراط میں مبتلا ہوئے

ہیں وہ ہر چھوٹے بڑے مسئلہ میں تقلید کو فرض اور واجب جانتے ہیں۔ اُن کی نظروں میں ائمہ مذاہب کی حیثیت وسائل اور وسائل کے بجائے مقصود بالذات اور مستقل مطاع کی ہے۔ یہ لوگ ہمیشہ مذہبی عصیت میں اس قدر منہمک اور غالی رہے ہیں کہ مذہب کے اجتہادی فروغ اور فقیہی مسائل میں وہ ایک شوشہ اور نقطہ چھوڑنے کے لیے بھی کسی وقت تیار نہیں ہوتے ہیں، اگرچہ وہ صریح طور پر کتاب و سنت کا مخالفت کیوں نہ ہو۔ اس کے برخلاف کتاب و سنت کے صریح احکام میں مذہب کے فیصلوں کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے لیے یہ لوگ دُور از کار تاویلیں اور مہمل توجیہات کو جائز بلکہ فرض اور واجب سمجھتے ہیں۔ مگر مسلک تقلید چھوڑنے کو وہ جائز نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو اصل دین سے انحراف سمجھتے ہیں۔ اگرچہ وہ ایک ہی مسئلہ میں اور کتاب و سنت کے صریح حکم کے مقابلہ میں کیوں نہ ہو۔ مذاہب اربعہ سے تعلق رکھنے والوں میں ہمیشہ اکثریت ان لوگوں کی رہی ہے۔

دوسرے طبقہ کے لوگ وہ ہوتے ہیں جو ہمیشہ تقلید شخصی کی مخالفت کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک ائمہ مذاہب اربعہ میں سے کسی امام کی تقلید جائز نہیں ہے بلکہ ہر شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ براہ راست کتاب و سنت کے احکام کی پیروی کرے۔ یہ گروہ بھی پہلے گروہ کی طرح انکار عن تقلید میں غلو اور افراط کا شکار ہوا ہے۔ اور اعتدال ان کے مسک میں نظر نہیں آتا ہے۔

تیسرے طبقہ کے لوگ وہ حق پسند علماء ہیں جو تقلید کے بارے میں ہمیشہ نقطہ اعتدال پر قائم رہے ہیں۔ یہ حضرات نہ پہلے گروہ کی طرح ہر مسئلہ میں معین، امام مذہب کی تقلید اور پیروی کو فرض اور واجب جانتے ہیں۔ حتیٰ کہ

کتاب و سنت کے صریح حکم کے مقابلہ میں بھی وہ قول امام کو چھوڑنے کے لیے تیار نہ ہوں اور مذاہب اربعہ کے فروعی مسائل میں تحقیق اور باہمی ترجیح بالذکر کو ناجائز سمجھ رہے ہوں۔

اور نہ دوسرے گروہ کی طرح ائمہ مذاہب کی تقلید کو وہ مطلقاً ناجائز کہہ کر ہر شخص کے لیے یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ وہ براہ راست کتاب و سنت کے احکام معلوم کر کے ان کی پیروی اختیار کرے۔ بلکہ تقلید کے بابے میں ان کا نظریہ ہمیشہ یہ رہا ہے کہ جن مسائل میں ائمہ مذاہب کے اجتہادات قرآن و حدیث کے صریح احکام کے خلاف نہ ہوں۔ ان میں تو ان کی تقلید کی جائیگی اور یہ تقلید بلاشبہ جائز بلکہ عوام کے لیے تو واجب اور ضروری ہوگی کیونکہ عوام خود کتاب و سنت کا علم نہ رکھتے تھے کہ براہ راست کتاب و سنت کے احکام کر کے ان کی پیروی کر سکیں تو اگر وہ ائمہ مجتہدین میں سے کسی امام کی پیروی اختیار نہ کریں تو ان کے لیے دینی مسائل میں احکام شریعت پر عمل کرنا دشوار ہی نہیں بلکہ ناممکن رہے گا۔

اقرب الی الصواب کونسا نظریہ ہے؟

یہاں پہنچ کر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مندرجہ بالا تینوں نظریات میں سے کونسا نظریہ اقرب الی الصواب ہے اور کونسا نہیں؟ اس بارے میں جہاں تک ہماری معلومات ہیں، ہم تیسرے اور آخری نظریہ کو حق اور اقرب الی الصواب سمجھتے ہیں اور پہلے اور دوسرے نظریہ کے ساتھ ہم اتفاق نہیں کر سکتے ہیں۔ پہلے نظریہ کے ساتھ اتفاق اس لیے نہیں کیا جاسکتا کہ یہ نظریہ

ایک طرف صریح نصوص قرآنیہ اور صحیح احادیث نبویہ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا۔
 کیونکہ بہت سی آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ میں اللہ اور رسول کے احکام کی
 اطاعت پر زور دیا گیا ہے اور اس کے مقابلہ میں غیر اللہ کی اطاعت خواہ وہ علماء
 اور مشائخ کے اتباع کی صورت میں ہو یا سیاسی رہنماؤں کی شکل میں ہو، نہ صرف
 ممنوع قرار دی گئی ہے بلکہ اس کو شرک بھی کہا گیا ہے۔ اور دوسری طرف علماء
 اور صلحائے امت نے بالاتفاق اس تقلید کو چھوڑ کر تعارض کی صورت میں کتاب
 سنت پر عمل کو اپنا تعالٰیٰ قائم کیا ہے کہ ایسی صورت میں کتاب سنت ہی کے احکام پر عمل کیا جائیگا اور
 تقلید ہی مسک کو لازم چھوڑنا پڑیگا۔ اس قسم کی تقلید پر جو لوگ اصرار کرتے ہیں ان کے متعلق
 ساتویں صدی ہجری کے مشہور شافعی المذہب عالم عزالدین ابن عبدالسلام کہتے ہیں:

ومن اعجب العجیب ان الفقهاء المقلدین یقف احداً

علی ضعف ما خذ امامہ بحیث لا یجد لضعفه مدافعاً
 وهو مع ذالک یقعدہ فیہ ویترک من شہد لہ الکتاب
 والسنة والاقیئۃ الصحیحۃ مذہب جموداً علی تقلید
 امامہ بل یتحیل لدفع الکتاب والسنة بالتاویلات
 البعیدۃ الباطلۃ نضالاً عن مقلدہ (رحمۃ اللہ الباقہ)

”یہ بات بڑی عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ بعض فقہاء مقلدین کو اپنے
 امام کی دلیل کے ضعف کا اچھی طرح علم ہوتا ہے جس کا ان کے پاس
 کوئی جواب نہیں ہوتا مگر اس کے باوجود وہ اپنے امام کی تقلید کر کے
 ان لوگوں کا مذہب چھوڑنے میں جن کے مذہب کے لیے کتاب و سنت

اور صحیح قیاسات کو اسی دیتے ہیں۔ یہ طرز عمل وہ محض اس لیے اختیار کرتے ہیں کہ اپنے امام کے مذہب پر قائم رہیں بلکہ کتاب و سنت کو رد کرنے کے لیے اور اپنے امام کی حمایت کی غرض سے بہت سے ہیلے بنا کر کتاب و سنت میں بعید از کار اور باطل تاویلیں کر دیتے ہیں۔

اس گروہ کے متعلق فاضل طیبی، علامہ سندھی اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ کی تصریحات آپ پہلے پڑھ چکے ہیں۔ وہ یہ کہ اس قسم کی تقلید قرآن و حدیث کی رو سے جائز نہیں ہے۔ اور اس کے جواز پر کتاب و سنت سے کوئی بھی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔ نہ علمائے سلف نے اس کو جائز سمجھا ہے۔ ہاں دوسرے گروہ کا نظریہ! تو وہ بھی اقرب الی الصواب اس لیے نہیں کہ حقیقت بجائے خود مسلم ہے جس سے ایک لمحہ کے لیے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ کتاب و سنت میں زندگی کے تمام مسائل اور تاقیامت آنے والے تمام حوادث اور واقعات کے لیے احکام منصوص نہیں ہیں۔ نہ ہر معاملہ کا حکم قرآن و حدیث میں بصراحت مل سکتا ہے۔ اس بنا پر منصوصات کے علاوہ غیر منصوص مسائل میں ائمہ مجتہدین کے لیے اجتہاد کرنا ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ چنانچہ امت کے مجتہدین رحمہم اللہ نے اس ضرورت کو بخوبی پورا کیا ہے۔ اور غیر منصوص فروع میں منصوص اصول سے احکام اخذ کر کے ثبت کیے ہیں۔ لہذا ایسے مواقع اور مسائل میں ائمہ مجتہدین کے اجتہادات پر عمل کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے اور اسی کا نام تقلید ہے۔

اس کے علاوہ براہ راست کتاب و سنت سے حکم معلوم کرنا ہر شخص کا کام

بھی نہیں۔ اور نہ عوام اور غیر مجتہد علماء اس کی اہمیت رکھتے ہیں تو اگر ان کے لیے مجتہدین کی پیروی بھی جائز نہ قرار دی جائے تو یہ لوگ ایسے مسائل میں جن میں نصوص شریعت وارد نہ ہوں، احکام شریعت پر کس طرح عمل کریں گے۔ اور شریعت کا نفاذ کس طرح پورا کر سکیں گے؟ لہذا ائمہ مجتہدین کی تقلید سے امت کسی وقت بھی مستغنی نہیں رہ سکتی۔

اس کے بعد یہ جانا ہے تیسرا گروہ۔ اس کے مسلک تقلید میں نہ افراط پایا جاتا ہے اور نہ فقر علی۔ کیونکہ اس میں ائمہ مذاہب کی حیثیت ایک شارع اور باندات مطاع کی نہیں۔ بلکہ شریعت کے ایک ترجمان اور شارح کی ہے۔ نیز اس میں تقلید کے بارے میں بے جا غلو بھی نہیں ہے کہ ہر چھوٹے بڑے مسئلہ میں تقلید کی پیروی کو ضروری خیال کیا جائے۔ اور نہ اس میں کتاب و سنت سے وہ بے اعتنائی اور انحراف پایا جاتا ہے جو پہلے گروہ کے مسلک میں ہے۔ لہذا یہی مسلک آرب الی الصواب ہے۔ کیونکہ یہ تقلید فی الحقیقت کتاب و سنت کی پیروی کی ایک عملی شکل ہے۔ اس بنا پر محققین علمائے امت نے تقلید کے بارے میں ہمیشہ یہی نظریہ قبول کیا ہے۔ اور اسی کو انہوں نے مسلک ائمال قرار دیا ہے۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا، کتاب و سنت کے ماہرین علمائے اپنی تصانیف میں اس کی تصریحات فرماتی ہیں۔ چند کی تصریحات تو سابقہ مباحث میں آپ پرچہ چکے ہیں۔ ذیل میں ایک عارف بائد عالم بالکتاب والسنت شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں:-

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی رائے

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ابن حزم ظاہری اور بعض دوسرے خالی علماء کی طرح ائمہ کی تقلید کو مطلقاً حرام کہتے ہیں اور نہ ایسی غیر مشروطہ تقلید کی اجازت دیتے ہیں کہ اگرچہ اس کے خلاف کتاب و سنت کے صریح احکام بھی مل جائیں مگر پھر بھی تقلید کو کسی صورت میں بھی نہ چھوڑا جائے۔ اس بارے میں اُن کی رائے بڑی معتدل اور متوازن معلوم ہوتی ہے۔ وہ ایک طرف اس امر واقعہ کا اظہار اور اعتراف کرتے ہیں کہ عوام اور غیر مجتہد علماء کے لیے ائمہ مجتہدین کی تقلید اور پیروی ایک قدرتی امر ہے جس سے اُن کے لیے کوئی مخلص نہیں، نہ اس کے سوا ان کے لیے کوئی چارہ ہے۔ اور یہ کہ ائمہ مجتہدین کی حیثیت وسائل اور وسائل کی ہے۔ اور مذہب کی پیروی ایک عملی اور فطری ضرورت اور قدرتی امر ہے۔ چنانچہ اپنے مشہور فتاویٰ میں تحریر فرماتے ہیں :-

واللہ اور اس کے رسول کی اطاعت اور جس کو اللہ اور اس کے رسول نے حلال کیا ہے۔ اس کو حلال سمجھنا، اور جس کو اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اس کو حرام سمجھنا۔ اور جس کو اللہ اور اس کے رسول نے واجب کیا اس کے ساتھ واجب کا معاملہ کرنا تمام بن دین پر واجب ہے اور ہر شخص پر ہر حال میں سرّاً و علانیۃ فرض ہے۔

لیکن چونکہ بہت سے احکام ایسے ہیں جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے۔ اس لیے لوگوں نے اس بارے میں ان لوگوں کی طرف رجوع کیا جنہوں نے ان کو ان احکام کی تعلیم دی ہے۔ اس لیے

کہ وہ رسول کی تعلیم سے زیادہ واقف ہیں۔ اور اس کی مراد اور نشاناً سے زیادہ باخبر ہیں۔ پس جن ائمہ مجتہدین کی مسلمانوں نے پیروی کی ان کی حیثیت وہی ہے جو وسائل اور راستوں اور ان رہنماؤں کی ہے جو لوگوں کو رسول تک پہنچاتے ہیں۔ اس کے کلام کی تبلیغ کرتے ہیں۔ اور اپنے اپنے اجتہاد و استطاعت کے مطابق آپ کی مراد سمجھاتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ ایک عالم کو ایسا علم و فہم عطا فرماتا ہے جو دوسرے کو حاصل نہیں۔ اس دوسرے عالم کے پاس کسی دوسرے مسئلہ میں ایسا علم ہوتا ہے جو پہلے عالم کے پاس نہیں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :-

و داود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نشت فیہ
غنم القوم و کنا لحکمہم شاہدین ففہمنا ہا سلیمان و
کلا اتیناہ حکما و علما۔ الآیہ

دیکھو، داؤد و سلیمان دونوں خدا کے جلیل القدر پیغمبر تھے۔ دونوں نے ایک مقدمہ میں فیصلہ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ایک (حضرت سلیمان) کو اس مقدمہ میں خصوصی علم و فہم عطا فرمایا۔ علماء بھی انبیائے کرام کے وارث ہیں۔ ان کا اجتہاد و احکام کے بارے میں ایسا ہے جیسا کہ اندھیرے میں مختلف قرائن سے کعبہ کی سمت متعین کریں۔ اگر چار آدمی ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے

اپنے گروہ کے ساتھ ایک ایک سمت کی طرف نماز پڑھے اور ہر ایک کا عقیدہ یہ ہو کہ صحیح سمت یہ ہے جس طرف وہ نماز پڑھے رہا ہے تو چاروں کی نماز صحیح ہے۔ اگرچہ جس نے کعبہ کی طرف نماز پڑھی ہے وہ ایک ہی ہوگا۔ اور یہی وہ اجتہاد کرنے والا ہوگا جس کو دہرا اجر ملے گا۔ جیسا کہ صحیح حدیث میں آیا ہے: اِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَاَصَابَ فَلَهُ اجْرَانِ وَاِنْ اجْتَهَدَ فَاَخْطَا فَلَهُ اجْرٌ۔

رُجَب فیصلہ کرنے والا اجتہاد کر کے صحیح فیصلہ پر پہنچ جاتا ہے تو اس کو دو اجر ملتے ہیں۔ اور اگر اجتہاد میں غلطی واقع ہوتی ہے تو وہ ایک اجر سے محروم نہیں رہتا۔ انتہی۔ دفتارِ علمی شیخ الاسلام ج ۲ ص ۲۰۱-۲۰۲۔ بحوالہ تاریخ دعوت و غزویت۔ ج ۲ ص ۲۵۱-۲۵۲

اور دوسری طرف شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ مسلمان کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اصل خدا اور رسول کا مطیع فرمان و فرماں بردار سمجھے۔ اور اس کے لیے تیار رہے کہ جو کچھ کتاب و سنت سے ثابت ہو جائے گا وہ بلا تردد اس کی پیروی کرے گا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”انسان عام طور پر اپنے والدین یا آقا یا اہل شہر کے دین پر ہوتا ہے اور ان کے مذہب پر پتا اور بڑھتا ہے جیسے کہ بچہ دین کے بارے میں اپنے والدین، سرپرستوں اور ہم وطنوں کی پیروی کرتا ہے۔ لیکن ضروری ہے کہ انسان جب بالغ ہو اور ہوش منجملے تو اس وقت اللہ اور رسول کی طاعت کی پابندی اختیار کرے،

خواہ وہ پابندی کسی چیز میں ہو۔ اور ان لوگوں میں سے نہ ہوں
 کے متعلق ارشاد خداوندی ہے:

إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا
 أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا - (البقرہ: ۱۷۰)

”جب ان سے کہا جاتا ہے کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے اتارا ہے
 اس کی پیروی کرو تو وہ صاف جواب دیتے ہیں کہ نہیں ہم تو اسی
 راستہ پر چلیں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔“

پس جو شخص اللہ اور رسول کی اطاعت کے بجائے اپنی اور اپنے والدین
 کی عادت اور اپنی قوم کے رسم و رواج کی پابندی کرے گا تو وہ اپنی اہل جاہلیت
 میں سے ہو گا جو وعید خداوندی کے مستحق ہیں۔ اسی طرح جس کے لیے کسی مسئلہ
 میں وہ صحیح راستہ اور حکم شرعی واضح ہو گیا جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے
 رسول کو مبعوث فرمایا ہے۔ پھر اس نے اس کو قبول نہ کیا اور اپنی عادت کی طرف
 رجوع کیا تو وہ قابلِ مذمت اور مستحقِ عقاب ہے۔ ”فتاویٰ شیخ الاسلام
 ابن تیمیہ ج ۲ ص ۲۰۲۔ بحوالہ ”دعوت و غزویت“ ج ۲ ص ۱۳۵۳

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اپنے اس فتوے میں صاف نکتوں میں یہ
 حقیقت واضح کر دی کہ ائمہ مجتہدین کے وہ اجتہادات اور مسائل قیاسیہ
 جن میں ان کے فیصلوں کے خلاف نصوص موجود نہ ہوں۔ اور نہ ان اجتہادات
 اور احکام قیاسیہ کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ خدا اور رسول کے احکام کے خلاف
 ہیں۔ ان میں ائمہ مجتہدین کی تقلید اور پیروی ایک قدرتی امر اور عملی ضرورت

ہے جس کے سوا امت کے لیے دوسرا کوئی چارہ نہیں ہے۔ رہے وہ اجتہادات اور قیاسی مسائل جن کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ خدا اور رسول کے احکام کے مطابق نہیں بلکہ مخالف ہیں ان میں مجتہدین کی تقلید اور اتباع ہرگز جائز نہیں۔
قادر علی الاستدلال عالم دین کا فرضیہ

اس کے بعد شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ایسے عالم دین کے بارے میں جو نہ صرف عالم دین ہو بلکہ احکام شریعت اور مجتہدین کے اجتہادی مسائل میں تحقیق کرنے کی اہلیت بھی رکھتا ہو۔ اور قادر علی الاستدلال بھی ہو۔ طرحت کے ساتھ دیکھتے ہیں کہ ایسے عالم کے بارے میں علماء کے تین اقوال ملتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس پر تقلید حرام ہے اور تحقیق اس کے لیے واجب اور ضروری ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے لیے تحقیق اور تقلید دونوں جائز ہیں تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اُسے تحقیق کا موقع ملتا ہو تو تحقیق واجب اور تقلید اس کے لیے حرام ہے۔ اور اگر تحقیق کا موقع نہیں ملتا ہو تو وقت ضرورت تقلید پر بھی عمل کر سکتا ہے۔ اسی آخری قول کو شیخ الاسلام نے "اعدل الاقوال" قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :-

اما القادر علی الاستدلال فقیل یحرم علیہ التقلید
 مطلقاً وقیل یجوز مطلقاً وقیل یجوز عند الحاجة کما
 اذا ضات الوقت عن الاستدلال وهذا القول اعدل۔

(فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲ ص ۳۸۴)

”جو شخص استدلال کی قدرت رکھتا ہو۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ اس

پر تعلیق مطلقاً حرام ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مطلقاً جائز ہے۔ اور بعض کے نزدیک صرف بوقت ضرورت جائز ہے۔ مثلاً وقت میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ تحقیق کر کے دلیل سے مسئلہ نکال سکے یہی قول سب سے زیادہ معتدل قول ہے۔“

مجتہدِ تام کا فریضہ

البتہ جس کو خدا نے اجتہادِ تام پر قدرت عطا فرمائی ہو۔ اس کے بارے میں شیخ الاسلام کا فیصلہ یہ ہے کہ اگر کسی جانب میں اسکو نصوص نظر آئیں۔ اور دوسری جانب کوئی ایسی چیز نہ ہو جو نصوص کا مقابلہ کر سکے تو ایسی صورت میں اس پر نصوص کی پیروی لازم ہوگی۔ فرماتے ہیں:-

اما اذا قدر على الاجتهاد التام الذي يعتقد معه ان القول الآخر ليس معه ما يدفع به النص فهذا يجب عليه اتباع النصوص - وان لم يفعل كان متبعا لنظت وما تهوى الانفس وكان من اكبر العصاة لله ولرسوله - اهـ رفاوی ج ۲ ص ۲۸۵ - بحوالہ دعوت ج ۲ ص ۳۵۵

”البتہ اگر وہ اجتہادِ تام پر قدرت رکھتا ہو جس کے ساتھ یہ یقین بھی رکھتا ہو کہ فلاں مسئلہ میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس کے نص کو دفع کیا جاسکے تو اس پر نصوص کی پیروی لازم ہے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے گا تو گمان اور خواہش نفس کا تابع، اور اللہ و رسول کا

پڑانا فرمان کہلاتے گا۔“ رکیونکہ اللہ و رسول کے مقابلہ میں خواہش
نفس کی پیروی کرتے ہوئے اس نے اپنے یا دوسرے کے کسی ایسے
اجتہاد پر عمل کیا جس پر اس کے لیے عمل کرنا جائز نہیں تھا۔“

بحث کا آخری نتیجہ

علمائے ائمہ اور محققین اسلام کی اس قسم کی تصریحات اور تحقیقات کی
رہنمائی میں ایک منصف مزاج اور حق پرست آدمی کے سامنے یہ حقیقت اچھی
طرح عیاں ہو کر آجاتی ہے کہ تقلید اور انتقال کے متعلق مولانا مودودی نے
اپنی تصانیف اور تحریکات میں جو کچھ لکھا اور اپنے لیے بطور مسلک اختیار کیا ہے۔
اس کو اگرچہ آج کے تقلید پرست علماء غلط سمجھیں اور اس کو بہت بُری نگاہ سے
بیوں نہ دیکھیں۔ مگر فی الحقیقت یہ وہی مسلک ہے جو نہایت محتاط اور معتدل ہے۔
اور آج سے صدیوں پہلے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ جیسے اعلم مذاہب
الائمۃ الاربعہ اور حافظ العربی نے ”اعدل“ فرمایا ہے۔

واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

نوٹ: مسئلہ تقلید اور انتقال سے متعلق سابقہ مباحث میں جتنے حوالے اور علماء و

فقہاء کے اقوال پیش کیے گئے ہیں، یہ تمام کے تمام اُن علماء کے اقوال ہیں جو
چاروں فقہی مذاہب میں سے کسی نہ کسی فقہی مذہب سے تقلید کے لحاظ سے
وابستہ رہے ہیں۔ اور ایک قول اور حوالہ بھی غیر مقلد عالم کا پیش نہیں کیا گیا ہے۔

فصل دوم

مسئلہ وقت السحور فی رمضان

(رمضان میں سحری کا وقت)

نزاعی مسائل کی فہرست میں ایک مسئلہ یہ بھی رکھا گیا ہے کہ آیا عین طلوع فجر کے وقت میں روزہ دار کے لیے کھانا پلٹنا جائز ہے یا نہیں؟ بالفاظ دیگر رمضان میں سحری کا وقت کب تک رہتا ہے؟ اس بارے میں مولانا مودودی نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اگر عین طلوع فجر کے وقت ایک روزہ دار کی آنکھ کھلی ہو تو اس کے لیے یہ بالکل جائز ہے کہ جلدی سے اٹھ کر کچھ کھا پی لے۔ مولانا نے یہ رائے تفہیم القرآن ج ۱ ص ۶۴ میں آیت کُلُوا مَا شِئْتُمْ حَتَّىٰ يَبْيُنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ کی تفسیر کرتے ہوئے ظاہر فرمائی ہے۔ چنانچہ سحری اور افطار کی حد بندی کے متعلق اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”آج کل لوگ سحری اور افطار، دونوں کے معاملہ میں شدت اختیار کی بنا پر کچھ تشدد برتنے لگے ہیں۔ مگر شریعت سے ان دونوں اوقات کی کوئی ایسی حد بندی نہیں کی ہے جس سے چند سیکنڈ یا چند منٹ ادھر ادھر ہو جانے سے آدمی کا روزہ خراب ہو جاتا ہو۔ سحری میں سیاہی شب

سے سپیدہ صبح کا نمودار ہونا ابھی خاصی گنجائش اپنے اندر رکھتا ہے۔

اور ایک شخص کے لیے یہ بالکل صحیح ہے کہ اگر عین طلوع فجر کے وقت

اس کی آنکھ کھلی ہو تو وہ جلدی سے اٹھ کر کچھ کھاپی لے۔" حدیث میں

آتا ہے کہ حضور نے فرمایا ہے: اگر تم میں سے کوئی شخص سحری کھا رہا

ہو۔ اور اذان کی آواز آجائے تو فوراً چھوڑ دے بلکہ اپنی حاجت

بھر کھاپی لے۔ اسی طرح افطار کے وقت میں مغروب آفتاب کے بعد

خواہ مخواہ دن کی روشنی ختم ہونے تک انتظار کرتے رہنا کوئی ضروری

امر نہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سورج ڈوبتے ہی بلال کو آواز دیتے تھے

کہ لاؤ ہمارا شربت۔ بلال عرض کرتے یا رسول اللہ ابھی تو دن چمک

رہا ہے۔ آپ فرماتے کہ جب رات کی سیاہی مشرق سے اٹھنے لگے

تو روزے کا وقت ختم ہو جاتا ہے " ۱ھ

تحلیل و تجزیہ

مولانا کی اس عبارت کا جب ہم تجزیہ کرتے ہیں تو درج ذیل دو اجزا پر روشنی

پڑتی ہے: اور یہ دو اجزا شرعی نقطہ نگاہ سے دو مستقل فقہی اور شرعی مسئلوں کی

حیثیت رکھتے ہیں۔

جزء اول

پہلا جزو یہ ہے کہ افطار کا وقت غروب آفتاب سے شروع ہو جاتا ہے۔

جس کے ساتھ متصل مشرق سے سیاہی نمودار ہو جاتی ہے۔ یہ سیاہی جب مشرق

سے نمودار ہونے لگے تو روزے کا وقت ختم اور افطار کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

جزء دوم

دوسرا جزء وقت سحری سے تعلق رکھتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ سحری کھانے کا وقت رات ہی نہیں بلکہ طلوع فجر کا وقت بھی سحری کا ہے اور عین طلوع فجر کے وقت جب ایک روزہ دار کی آنکھ کھلے تو اس کے لیے جلدی سے کچھ کھاپی لینا جائز ہے۔“

جہاں تک پہلے جزء کا تعلق ہے اس میں تمام علماء اہل السنۃ والجماعۃ اس بات پر متفق ہیں کہ غروب آفتاب سے روزے کا وقت ختم اور افطار کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ اور کسی کا بھی اس میں اختلاف منقول نہیں ہے۔ اماریت نمبر ۱۷۷ بھی اس کا ثبوت ملتا ہے۔ اور فقہاء کی عبارتوں سے بھی۔ فقہ کی مبسوط کتابوں کو آپٹھا کر دیکھ لیجیے تو صریح طور پر ان میں یہ مسئلہ آپ کو کھکا ہوا ملے گا۔ چنانچہ اطمینان کے لیے ہم ذیل میں علامہ ابن عابدین شامی کا ایک حوالہ پیش کرتے ہیں۔

والمراد بالغرب زمان غیوبۃ جرم الشمس بحیث تظہر الظلمۃ حافی جہۃ المشرق۔ قال علیہ السلام اذا اقبل الیل من ہما فقد افطر الصائم ای اذا وجدت الظلمۃ حافی جہۃ المشرق فقد ظہر وقت الفطر۔

(شامی ج ۲ ص ۱۱۰)

”غروب سے مراد سورج ڈوب جانے کا وقت ہے جس سے مشرق میں سیاہی نمودار ہو جائے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے جب رات کی سیاہی مشرق سے اٹھنے لگے تو روزہ دار افطار کر سکتا ہے۔ یعنی جب مشرقی جانب میں

سیاہی محسوس ہو جلتے تو افطار کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔“
 رہا دوسرا جزو! کہ سحری کا وقت کب تک رہتا ہے۔ اور عین طلوع فجر کے
 وقت میں جبکہ ابھی تک روشنی اچھی طرح پھیلی نہ ہو۔ آیا روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز
 ہے یا نہیں؟ تو اس میں علمائے امت کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور صحابہ
 کرام کے زمانے سے لے کر فقہاء متاخرین کے عہد تک یہ مسئلہ اختلافی رہا ہے اور
 آج بھی کتب شریعت میں اختلافی شکل میں دکھائی دیتا ہے۔ علماء کی ایک جماعت ہمیشہ
 اس بات کی قائل رہی ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت میں روزہ دار کے لیے کھانا
 پینا جائز ہے۔ اور اس سے روزہ خراب نہیں ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسری
 ایک جماعت کی رائے یہ رہی ہے کہ کھانے پینے کی اجازت اس وقت تک رہتی
 ہے کہ رات کا کچھ حصہ باقی ہو۔ اور جب سیاہی شب سے سپیدہ صبح نمودار ہو
 گیا تو کھانے پینے کی اجازت خود بخود ختم ہو گئی۔ اس کے بعد روزہ دار کے لیے
 کھانا پینا جائز نہیں ہے۔

اقلیت اور اکثریت

حضرات صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے عہد میں اکثریت اس بات کی قائل رہی ہے
 کہ روزہ دار کے لیے عین فجر کے وقت میں کھانا پینا جائز نہیں۔ اور اقلیت جواز کی
 قائل رہی ہے۔ مگر فقہاء متاخرین کے زمانے میں معاملہ برعکس ہو گیا ہے۔ ان میں
 سے اکثریت کا مذہب یہ رہا ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت میں جب کہ ابھی تک
 روشنی خوب پھیلی نہ ہو، کھانے پینے کی اجازت ہے۔ اور اقلیت نے یہ رائے
 ظاہر کی ہے کہ اس وقت کھانے پینے کی اجازت نہیں ہے۔ عالمگیری میں

خزانہ الفتاویٰ سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ: والیہ مال اکثر العلماء، البتہ اگر یہاں اکثریت سے مراد اکثریت فی نفسہ لی جائے تو پھر اختلاف کی نوعیت عہد صحابہؓ سے فقہاء متاخرین کے زمانے تک یکساں رہے گی۔

اعتراض

مندرجہ بالا دونوں اجزاء میں سے دوسرے جز پر بعض علی حلقوں کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ: ”عین طلوع فجر کے وقت میں ایک روزہ دار کو کھانے پینے کی اجازت دینا صریح طور پر قرآن کریم کے خلاف ہے، کیونکہ قرآن کریم نے دن میں روزہ رکھنے کا حکم کیا ہے۔ اور دن صبح صادق کی ابتداء سے شروع ہو کر غروب آفتاب پر ختم ہو جاتا ہے۔ تو صبح صادق کے بعد کھانے پینے کی اجازت قرآن کی رو سے صحیح نہیں۔ لہذا مولانا کا یہ کہنا کہ ”عین طلوع فجر کے وقت میں کھانا پینا جائز ہے“ قرآنی حکم کی صریح خلاف ورزی ہے بلکہ قرآن کے صریح حکم میں ایک گونہ تحریف ہے جو کسی طرح بھی جائز نہیں بلکہ خطرہ عظیم کا موجب بن سکتا ہے۔“ (مودودی عقائد پر تنقیدی نظر، ص ۱۱۱-۱۱۲)

کیا یہ اعتراض جاندار اور روزنی ہے؟

جو لوگ عوام کے حلقہ سے تعلق رکھتے ہیں اور مسئلہ کی حقیقت سے اچھی طرح واقف نہیں ہیں ان کی نظروں میں بظاہر یہ اعتراض بڑا جاندار اور روزنی معلوم ہوگا۔ مگر جو لوگ مسئلہ کی حقیقت سے پوری طرح واقف ہیں اور داعی نقشب سے بھی ان کے دل و دماغ محفوظ ہیں، وہ جانتے ہیں کہ یہ اعتراض یا تو محض تعصب اور غناور کی بنا پر اٹھایا گیا ہے اور یا پھر مسئلہ کی حقیقت سے ناواقفیت کی بنا پر۔ ورنہ

اگر معتزین حضرات مسئلہ کی حقیقت سے پوری طرح واقف ہوتے اور قصبہ و
 عناد سے بھی ان کے دل پاک ہوتے تو وہ مولانا مودودی کی رائے سے اختلاف
 تو کر سکتے تھے مگر مولانا کی اس رائے کو گمراہیوں کی فہرست میں نہ شمار کرتے اور
 نہ اس کو قرآن کی خلاف ورزی یا تحریف کہنے کی جرأت کر سکتے کیونکہ یہ مسئلہ سلفاً
 و خلفاً عہد صحابہؓ سے لے کر فقہائے متاخرین کے زمانے تک مختلف فیہ رہا ہے۔
 اور ہر دور میں علما نے امت نے اس کے بارے میں وہ رائے پیش کی ہے جو آج
 مولانا مودودی پیش کر رہے ہیں تو اگر اس کو گمراہی یا قرآن کی تحریف قرار دی جائے
 تو ظاہر ہے کہ اس فتوے کی زد میں وہ تمام علماء اور فقہائے اسلام بھی آئیں گے جو
 صحابہ کرام کے زمانے سے لے کر فقہائے متاخرین کے عہد تک عین طلوع فجر کے
 وقت میں مولانا مودودی کی طرح کھانے پینے کے جواز کے قائل رہے ہیں اور جب
 ہمارے اسلاف ہی مفتی حضرات کے فتووں کی زد سے گمراہ قرار پائیں گے تو کیا
 ہدایت ملے گی کہاں سے؟ یہ یاد رکھیے کہ اس طرح کی فتویٰ بازی خدمتِ دین نہیں
 ہے بلکہ شعوری یا غیر شعوری طور پر دین کے ساتھ دوستی کے رنگ میں بدترین قسم کی
 دشمنی ہے جس سے پہلے بھی دین کو ناقابلِ برداشت حد تک نقصان پہنچا ہے، اور
 آج بھی یہی فتوے بازی دین کے لیے سدرجہ نقصان و تثابت ہو سکتی ہے۔

مسئلہ کی شرعی حیثیت

قبل اس کے کہ ہم اس اعتراض کا جواب دیں۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم
 آثار صحابہ اور فقہاء اسلام کے اقوال کی روشنی میں مسئلہ کی شرعی حیثیت پر بحث
 کریں اور یہ معلوم کریں کہ مسئلہ کی اصل حقیقت کیا ہے اس سے ایک طرف یہ واضح

ہو جاتے گا کہ مسئلہ سلفاً و خلفاً علمائے امت کے مابین اختلافی رہا ہے۔ دوسری
 طرف یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس مسئلہ میں مولانا مودودی اپنی پیش کردہ راستے
 میں متغیر نہیں ہیں۔ بلکہ ہر دور میں علمائے شریعت اور فقہائے اسلام کی ایک معتد بہ
 جماعت مولانا کی ہمنوا رہی ہے۔ اور مسئلہ سلف سے لے کر خلف تک ہر دور
 میں اختلافی رہا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں اگر ایک طرف علمائے
 امت کی اکثریت نے احتیاط کو ملحوظ رکھ کر عین طلوع فجر کے وقت میں کھانے پینے
 کو ممنوع قرار دیا ہے تو دوسری طرف عوام کے سیر و سہولت کے لیے الدین تیسرے
 کے پیش نظر سلف و خلف کی ایک معتد بہ جماعت نے اسلام کے قوانین تیسرے
 کے تحت یہ فتویٰ دیا ہے کہ عوام کے لیے عین طلوع فجر کے وقت میں جبکہ ابھی تک
 روشنی اچھی طرح پھیلی نہ ہو۔ کھانا پینا جائز ہے۔ ذیل میں وہ آثار نقل کیے جاتے
 ہیں جو شیخ الاسلام حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فقہاء اور سلف کے مذاہب بیان
 کرتے ہوئے ذکر کیے ہیں۔ چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

وذهب جماعة من الصحابة و قال به الاعمش من التابعين

وصاحبه ابو بكر بن عياش الى جواز السحور الى ان يتضح

الفجر۔

”صحابہ کی ایک جماعت اور تابعین میں سے اعمش اور اس کے شاگرد

ابو بکر بن عیاش سب کا مذہب یہ ہے کہ جب تک صبح خوب روشن

اور واضح نہ ہو اس وقت تک روزہ دار کے لیے سحری کھانا جائز ہے۔“

فروی سعید بن منصور عن ابی الاحوص عن عاصم عن

فرعن حذیفة قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم هو والله النهار غير ان الشمس لم تطلع واخرجه
الطحاوی من وجه اخر عن عاصم نحوه -

”سعید بن منصور نے اپنی سند کے ساتھ حضرت حذیفہؓ سے یہ روایت
کی ہے کہ خدا کی قسم! ہم نے دن ہی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
سحری کھائی تھی۔ البتہ سورج ابھی تک طلوع نہیں ہوا تھا۔ امام طحاوی
نے بھی ایک دوسرے طریقہ سے عاصم سے اس طرح کی روایت کی ہے“
دروی ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق ذالك عن حذيفة
من طريق صحيحة -

”ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے بھی یہ حدیث حضرت حذیفہؓ
سے ایک صحیح طریقہ سے روایت کی ہے

دروی سعید بن منصور وابن ابی شیبہ وابن المنذر
من طرق صحيحة عن ابی یکرانه امر بخلق الباب حتی لا
یرى الفجر -

”سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ اور ابن منذر نے حضرت ابو بکرؓ
سے متعدد طرق سے یہ بات نقل کی ہے کہ انہوں نے دروازہ بند کرنے
کا حکم اس غرض کے لیے کیا تھا کہ صبح نہ دیکھیں۔“

دروی ابن المنذر باسناد صحیح عن علی انه صلی اللہ علیہ وسلم
قال الآن حین یتبین الخیط الابيض من الخیط الاسود -

”ابن منذرنے یہ سند صحیح حضرت علیؑ سے بھی یہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے ایک دفعہ صبح کی نماز پڑھ کر فرمایا کہ تاریکی شب سے پیدا ہو گئی ہے۔
نمودار ہونے کا وقت اب ہو گیا ہے۔“

قال ابن المنذر وذهب بعضهم الى ان المراد تبين بياض النهار من سواد الليل ان ينتشر البياض في الطرق و السكك والبيوت ثم حكي ما تقدم عن ابى بكر وغيره۔
”ابن منذرنے کہا ہے کہ بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ رات کی تاریکی سے دن کی روشنی ظاہر ہونے کا مطلب ہوتے کا مطلب یہ ہے کہ دن کی روشنی راستوں، کوچوں اور گھروں میں خوب پھیل جائے اس پر استدلال کی غرض سے ابن منذرنے ابو بکر اور دوسرے صحابہؓ کی سابقہ روایات نقل کی ہیں۔“

وروى باسناد صحيح عن سالم بن عبد الله السجعي قال صحبة ان ابا بكر قال له اخرج فانظر هل طلع الفجر قال فتطرت ثم اتيت فقلت قد ابين وسطع ثم قال اخرج فانظر هل طلع الفجر فتطرت فقلت قد اعترض فقال الآن ابلغ شرابي۔

”ابن منذرنے یہ سند صحیح سالم بن عبد اللہ سجعی سے بھی یہ نقل کیا ہے کہ ابو بکر صدیقؓ نے ایک دفعہ اس سے کہا کہ باہر جا کر دیکھو کہ صبح صاف نکلی ہے یا نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے جا کر دیکھا پھر واپس آ کر ان سے

کہا کہ صبح روشن ہو کر خوب چمکنے لگی ہے۔ پھر فرمایا کہ جا کر دیکھو کہ صبح نکلی ہے یا نہیں ہیں جا کر دیکھا اور واپس آ کر کہا کہ روشنی پھیل گئی ہے اس وقت زنا یا کہ لاؤ میرا سر تیار

روی من طرفی و کعب عن الاعمش انه قال لولا الشهوة لصليت العداۃ

ثم تسعرت۔ رقع الباری ج ۴ ص ۱۱۰۔ فتح الملہم ج ۲ ص ۱۲۰،

”اعمش سے روایت ہے کہ اگر مجھے کھانے کی خواہش نہ ہوتی تو فجر

پڑھ کر سحری کھاتا۔“

ان آثار پر نظر ڈالنے سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ مسئلہ صحابہ کرام کے مابین اختلافی رہا ہے۔ سیدنا ابوبکر صدیق، حضرت علیؓ اور حضرت حدیفہؓ تینوں کا مذہب یہ رہا ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت میں جبکہ ابھی تک روشنی پھیلی نہ ہو، روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ روشنی خوب پھیلنے کے بعد بھی کچھ کھایا پیا جاسکتا ہے جیسا کہ بعض سابقہ روایات میں بالتحریح ذکر ہے۔ اسی طرح تابعین میں سے اعمش اور اس کے شاگرد ابوبکر بن عیاش بھی اسی کے قائل رہے ہیں کہ عین طلوع فجر کے وقت میں روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے۔ اور جبکہ مسئلہ صحابہ اور تابعین کے مابین اختلافی رہا تو دونوں مختلف اقوال میں سے کسی ایک کے ساتھ اتفاق بھی کیا جاسکتا ہے، اور دلائل کی بنا پر دوسرے سے اختلاف بھی کیا جاسکتا ہے اسی طرح دلائل ہی سے ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی دی جاسکتی ہے لیکن یہ کسی طرح بھی جائز نہیں کہ باوجود اس بات کے کہ دونوں طرف صحابہ اور تابعین کے اقوال موجود ہوں، ہم ان میں سے کسی ایک کو گراہی کہیں یا ایک کو قرآن کی

تحریف یا اس سے انکار قرار دیں۔ یہ طرز عمل آج کے گمراہی تعصبات کے پیش نظر تو اختیار کیا جاسکتا ہے مگر اسے شرعاً جائز نہیں کہا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ امام اسحق سے جب پوچھا گیا کہ جو لوگ عین طلوع فجر کے وقت کھانے پینے کو جائز مانتے ہیں۔ ان کے اس قول کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا ان پر لعن طعن جائز ہے یا نہیں؟ اور کیا ان کے روزے فاسد ہو گئے ہیں یا نہیں؟ انہوں نے اس کا جو جواب دیا ہے ملاحظہ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کو اس طرح نقل کیا ہے:

قال اسحق هو لا یراوا جواز الاکل بعد طلوع الفجر المعبر عن
حق یتبین بیاض النهار من سواد اللیل۔ قال اسحق وبالنقل
الاول اتول ولكن لا اطعن علی من تأول الرخصة كالقول
الثانی ولا اری علیه قضاء ولا كفارة۔ ۱ھ (فتح الباری ج ۳)
”امام اسحاق نے فرمایا کہ یہ لوگ صانع ہر چکنے کے بعد روشنی خوب
پھیلنے تک کھانا پینا جائز مانتے ہیں پھر امام موصوف نے فرمایا کہ میں اگرچہ
بذات خود پہلے قول کا قائل ہوں مگر ان لوگوں پر طعن نہیں کرتا ہوں جو
دوسرے قول کے قائل ہو کر رخصت پر عمل کرتے ہیں۔ نہ ان پر لزوم قضا
یا کفارت کا قائل ہو سکتا ہوں۔“

یہ ہے اختلافی مسائل میں اظہار رائے کا طریقہ اور سلف کا طرز عمل۔ آپ نے
دیکھا کہ جو لوگ عین طلوع فجر کے وقت میں روزہ دار کے لیے کھانے پینے کی اجازت
دیتے ہیں۔ ان کے بارے میں امام اسحق نے بجائے اس کے کہ انہیں گمراہ اور قرآن کے
محرنین قرار دیں۔ سادہ طور پر فرمایا کہ ”میں اگرچہ اس مسئلہ میں ان لوگوں کا ہمنوا

نہیں ہوں جو طلوع فجر کے بعد کھانے پینے کی اجازت دیتے ہیں۔ مگر میں ان پر طعن بھی نہیں کرتا ہوں۔ اور نہ ان کے روزوں کے بارے میں یہ فتویٰ دے سکتا ہوں کہ وہ فاسد ہیں۔ اور ان پر قضا یا کفارہ واجب ہے۔ امام موصوت نے ان پر جو طعن نہ کیا، نہ ان کے روزوں کو فاسد قرار دیا، اس کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ نفوس کی روشنی میں ان کی رائے کو باطل نہیں کہا جاسکتا۔ نیز یہ مسئلہ صحابہ کرام کے مابین اختلافی رہا ہے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عذیقہؓ تینوں حضرات کی رائے اس مسئلہ میں یہ رہی ہے کہ طلوع فجر کے بعد کھانا پینا جائز ہے تو اگر اس رائے کو باطل یا گمراہی قرار دی جائے یا ان کے روزوں کو فاسد کہا جائے۔ تو اس فتوے کی زد میں صحابہ کرام بھی آجائیں گے۔ اور یہ بجائے خود بڑی گمراہی ثابت ہوگی۔ مگر آج کل کے علمبردارانِ مذہب کے نزدیک یہ نہ کوئی غلطی ہے اور نہ گمراہی کہ فروغِ قسم کے اختلافی مسائل میں جو لوگ ان سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ ان کی اس رائے کو وہ غلط بلکہ گمراہی اور تحریفِ قرآن قرار دے دیں۔ جس کے لیے نہ صرف نصوصِ شریعت میں گنجائش ہو بلکہ صحابہ اور تابعین بھی مسئلہ متعلقہ میں اس قسم کی رائے رکھتے رہے ہوں۔ بہر حال یہ ایک حقیقت ہے جس سے ایک لمحہ کے لیے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ عین طلوع فجر کے وقت میں روزہ دار کے لیے کھانے پینے کا مسئلہ صحابہ کرام اور تابعین کے زمانے میں اختلافی رہا ہے۔ اور جب مسئلہ ابتدا سے اختلافی رہا ہے تو اس کے کسی ایک پہلو کو بھی گمراہی نہیں قرار دیا جاسکتا۔

اجماع کا دعویٰ

بعض علماء نے اگرچہ اس مسئلہ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت

میں کھانا پینا بالاجماع ناجائز ہے۔ اور یہ مسئلہ اگرچہ صحابہ کے عہد میں اختلافی رہا ہے مگر بعد میں اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ طلوع فجر کے بعد کھانا پینا جائز نہیں ہے لیکن محققین علماء نے اجماع کا یہ دعویٰ تسلیم نہیں کیا ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ نہ صرف آثار صحابہ اور اقوال تابعین میں اختلافی ذکر کیا گیا ہے بلکہ فقہائے متاخرین کے زمانے میں بھی اس میں اختلاف کیا گیا ہے اور ان کی تصانیف میں مسئلہ اختلافی شکل میں نقل بھی کیا گیا ہے۔ لہذا یہ تسلیم کرنا برا شکل ہے کہ ماضی کے کسی دور میں اس مسئلہ کے کسی ایک پہلو پر اجماع ہو چکا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن علماء نے اس مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ شیخ الاسلام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سابقہ آثار اور اقوال تابعین کی روشنی میں ان کے اس دعویٰ کی درج ذیل عبارت میں تردید فرمائی ہے:

قلت وفي هذا تعقب على الموفق وغيره حيث نقلوا
الاجماع على خلاف ما ذهب اليه الاعمش - والله اعلم

(فتح الباری ج ۴ ص ۱۱۰)

”میں کہتا ہوں کہ ان آثار اور تابعین کے اقوال میں ان علماء پر رو ہے جنہوں نے مذہب اعمش کے خلاف پر اجماع نقل کیا ہے۔“

اب تک بحث مسئلہ کے اس پہلو کے متعلق تھی کہ صحابہ کرام کے زمانے سے لے کر تابعین کے عہد تک علماء امت کے مابین مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے۔ اور کسی ایک پہلو پر اجماع نہیں ہو چکا ہے۔ ذیل میں ہم چاہتے ہیں کہ فقہائے اسلام کے فیصلوں کی روشنی میں بھی مسئلہ کی حقیقت کو واضح کریں تاکہ مسئلہ اچھی طرح منہمک

ہو کر سامنے آتے اور کوئی اشتباہ اس میں باقی نہ رہے۔ اس لیے ضروری ہے
کہ آپ فقہائے اسلام کے درج ذیل اقوال کو بلا خطہ فرمائیں:
اخلاف کی تحقیق

اس مسئلہ میں اخلاف کا نقطہ نظر یہ ہے:

ووقتہ من حین یطلع الفجر الثانی و هو المستطی المنتشر
فی الافق الی غروب الشمس وقد اختلف فی ان العبرة
لاول طلوع الفجر الثانی اول مستطرتہ وانتشارہ۔ فیہ
اختلاف قال شمس الائمة الحلوانی القول الاول احوط
والثانی اوسع فکذا فی المحيط والیہ مال اکثر العلماء کذا
فی خزائنہ الفتاویٰ۔ ۱۰۸ فتاویٰ ہندیہ ج ۱ ص ۲۰۶

”روزے کا وقت صبح صادق سے شروع ہو کر غروب آفتاب
تک رہتا ہے۔ البتہ اس بات میں علماء مختلف ہوتے ہیں کہ روزے کا
ابتدائی وقت کب سے شروع ہوگا۔ آیا ابتدائی طلوع سے، یا روشنی
غروب پھیلنے سے، شمس الائمة الحلوانی کہتے ہیں کہ پہلے قول میں احتیاط
زیادہ ہے۔ اور دوسرے قول میں وسعت۔ چنانچہ محیط نے اسی طرح
ذکر کیا ہے۔ خزائنہ الفتاویٰ میں ہے کہ اکثر علماء دوسرے قول کی طرف
مائل ہو گئے ہیں۔“

علامہ ابن عابدین شامی کی تصریح

در مختار ج ۲ ص ۱۱۰ میں صوم شرعی کی تعریف یہ بیان ہوئی ہے: هو

امساك عن المفطرات في وقته وهو اليوم اشرعي روزه یہ ہے کہ انسان دن میں ان چیزوں سے پرہیز کرے جو روزہ توڑنے والی ہوں۔ "اليوم" کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ای اليوم الشرعي من طلوع الفجر الى الغروب وهل المراد اول زمان الطلوع او انتشار الضوء؟ فيه خلاف والاول احوط والثاني اوسع كما قال الحلواني كما في المحيط
۱۵۰۔ (شامی ج ۲ ص ۱۱۰)

"شرعی دن فجر کے طلوع سے شروع ہو کر غروب آفتاب تک رہتا ہے۔ البتہ یہ امر اختلافی ہے کہ طلوع فجر سے مراد ابتدائی طلوع ہے یا روشنی خوب پھیلنے کا وقت؟ پہلے قول میں احتیاط زیادہ ہے، اور دوسرے میں عوام کے لیے وسعت زیادہ ہے۔ محیط کے قول کے مطابق امام حلوانی نے اسی طرح کہا ہے۔"

علامہ شامی کی اس عبارت میں بھی اس بات کی تصریح پاتی جاتی ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت میں کھانے پینے کا مسئلہ فقہائے احناف کے ماہین اختلافی ہے اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ روزہ دار کے لیے روشنی خوب پھیل جانے تک کھانا پینا جائز ہے۔ اور اس سے روزہ خراب نہیں ہوتا بلکہ عوام کے لیے یہ سہولت کے پیش نظر اسی قول پر فتویٰ دینا بہتر ہے۔

صاحب عنایہ کی تصریح

امام اکمل الدین محمد بن محمود حنفی المتوفی ۷۸۶ھ اپنی مشہور تصنیف عنایہ

شرح ہدایہ ج ۲ ص ۲۵۳ مطبوعہ مصر میں صوم کے متعلق تحریر فرماتے ہیں :-

ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثاني قيل العبرة
لاول طلوعه وقيل لانتشاره واستنارته قال شمس
الاثمة الحلواني الاول احوط والثاني اسفق . هـ

(عنا یہ ج ۲ ص ۲۵۳)

• روزے کا وقت صبح صادق سے شروع ہو جاتا ہے بعض علما
کہتے ہیں کہ معتبرا تبدائی طلوع ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ روشنی پھیلنا معتبر
ہے۔ شمس الاثمة کہتے ہیں کہ پہلے قول میں زیادہ احتیاط ہے اور دوسرے
میں زیادہ سہولت اور نرمی ہے۔

ملا علی قاری کی تصریح

مسئلہ متعلقہ کے بارے میں ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے شرح نقایح ۱
ص ۱۶۸ میں تحریر فرمایا ہے :-

والمعتبر اول طلوع الفجر عند الجمهور وقيل استنارته
وهو حديث عن عثمان وحذيفة وطلق بن علي وعطاء بن
رباع والاعمش وقال مسروق لم يكونوا يعدون الفجر
فجركم وانما كانوا يعدون الفجر الذي على البيوت . هـ
• جمہور کے نزدیک معتبرا تبدائی طلوع فجر ہے۔ اور بعض کہتے ہیں
کہ روشنی کا اچھی طرح چمکنا معتبر ہے۔ یہی آخری بات حضرت عثمانؓ،
حذیفہؓ اور طلق بن علیؓ سے بھی منقول ہے۔

اور تابعین میں سے عطاء ابن ابی رباح اور اعمش کا بھی مذہب یہی ہے
اور کہا ہے مسروق سے کہ صحابہ کرام آپ کی فجر کا اعتبار نہیں کرتے تھے۔
ان کے نزدیک معتبر فجر وہی تھی جو مکانوں کی چھتوں پر روشن ہو کر پھیل
جاتے۔“

صاحب خلاصۃ الفتاویٰ کی تصریح

خلاصۃ الفتاویٰ جو فقہ حنفی کی معتبر کتب میں شمار کیا گیا ہے اس میں بھی اس
مسئلہ کو اختلافی بیان کیا گیا ہے اور تجرید کے حوالہ سے اس قول کو صحیح کہا گیا ہے کہ
عین طلوع فجر کے وقت میں سحری کھانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے اور ایسے
شخص پر قضا واجب نہیں ہے :

وفی التجرید ان اکل و اکبر رأیہ ان الفجر طالع علیہ
تضائہ والصحیح انه لا قضاء علیہ۔ اھ خلاصۃ الفتاویٰ

ج ۱ ص ۱۲۱۴

”تجرید میں ہے کہ کسی شخص نے اگر ایسے وقت میں سحری کھائی کہ اس
کا غالب گمان یہ تھا کہ فجر کا طلوع ہو چکا ہے تو اس پر قضا واجب ہے،
لیکن صحیح یہی ہے کہ اس پر قضا نہیں ہے۔“

فقہائے احناف کی یہ تصریحات اس بات کے ثبوت کے لیے کافی ہیں
کہ عین طلوع فجر کے وقت میں کھانے پینے کا مسئلہ علمائے احناف کے نزدیک
اختلافی ہے۔ اور ایک جماعت کی راستے اس بارے میں یہ ہے کہ ابتدائی طلوع فجر
کے وقت میں کھانا پینا روزہ دار کے لیے جائز ہے۔ اور اس سے نہ روزہ فاسد

ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے شخص پر بنا بہ قول صحیح قضاء واجب ہے۔ اور صحابہ کرام میں بھی ابوبکر صدیق، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت خذیفہ اور حضرت طلحہ بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم اسی کے قائل رہے ہیں۔

شیخ المشائخ مولانا رشید احمد گنگوہی کا رجحان

حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ابوداؤد کی حدیث: اذا سمع احدكم النداء والافاء على يده فلا يصنع حتى يقضى حاجته منه کی شرح میں مندرجہ بالا اختلافی مسئلہ میں شیخ المشائخ حضرت مولانا رشید احمد صاحب دیوبندی گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول پیش کیا ہے جس سے عوام کے حق میں ان کا قبی رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرعی قوانین تیسرے کے پیش نظر اولیٰ ہی ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت میں ان کے لیے کھانا پینا جائز قرار دیا جائے اور ان کے حق میں سحری کا آخری وقت تبیین الفجر پر ختم مانا جائے نہ کہ ابتدائی طلوع فجر پر۔ چنانچہ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب مصنف بذل الجہود فرماتے ہیں:

وكتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه (مولانا رشيد احمد صاحب) وقد ذهب به وبما يشير اليه قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود۔ الى ان المراد هو التبين دون نفس استللاج الفجر هو اولي بحال العوام نظرا الى تبشير الشارع فان اكثر الخواص ايضا عاجزون عن درك حقيقته فكيف لغير الخواص

فانا طه الاہر بنفس الانبلاج لا یخلو عن احراج وتکلیف

وبذل المہود ج ۲ ص ۱۱۱.

”مولانا محمد یحییٰ صاحب مرحوم نے یہاں اپنے شیخ مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تقریر لکھی ہے جس میں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ ”اس حدیث اور آیت حق یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود کی اشارت سے بعض علماء نے یہ مذہب قائم کیا ہے کہ آیت کریمہ میں ”تبتین“ سے مراد روشنی خوب پھیلنا ہے نہ کہ صرف طلوع فجر۔ یعنی روزہ دار کے لیے روشنی پھیلنے تک کھانا پینا جائز ہے، اور یہی مذہب شرعی قوانین تیسیر کے پیش نظر عوام کے حال کے لیے الیقین اور اول بھی ہے۔ کیونکہ ابتدائی طلوع فجر کا علم اکثر خواص کو بھی نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کے حقیقی علم سے وہ عاجز ہیں تو عوام کو اس کا حقیقی علم کس طرح حاصل ہوگا۔ پس کھانے پینے کے جواز اور عدم جواز کا تعلق نفس طلوع فجر کے ساتھ حرج اور تکلیف سے خالی نہیں ہے۔“

اس عبارت میں جس طرح شیخ المشائخ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے عین طلوع فجر کے وقت کھانے پینے کا مسئلہ اختلافی قرار دے دیا ہے۔ اسی طرح شرعی قوانین تیسیر کے پیش نظر عوام کے حق میں اولیٰ اور بہتر قول یہ قرار دے دیا ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت میں عوام کے لیے کھانا پینا جائز ہے۔ کیونکہ اس میں ان کے لیے سہولت ہے اور اگر عین طلوع فجر تک ان کے حق میں کھانا

پینے کا جواز محدود رکھا جلتے تو اس میں ان کے لیے حد درجہ تکلیف اور حرج ہے
 اور حرج شرفاً مدفع ہے۔ ملجعل علیکم فی الدین من حرج آلاء ہے۔
 یہ ہے مسئلہ کی حقیقت فقہائے احناف کی روشنی میں۔ اس سے یہ بات
 صاف طور پر معلوم ہو گئی کہ مسئلہ فقہاء احناف کے درمیان اختلافی ہے۔ اور ایک
 خاص جماعت نے اس کے بارے میں وہی رائے پیش کی ہے جو مولانا مودودی نے پیش
 کی ہے کہ روزہ دار کے لیے عین طلوع فجر کے وقت میں کھانا پینا جائز ہے بلکہ عالمگیری
 کی عبارت والیہ صال اکثر العلماء سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے احناف
 کی اکثریت اس کی قائل رہی ہے اور اوپر بذل الجہود کی جو عبارت نقل کی گئی ہے
 اس میں تو حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے بصراحت یہ فرمایا ہے کہ
 عوام کے حق میں بہتر یہی ہے کہ اس قول پر فتویٰ دیا جائے کہ ابتدائی طلوع فجر
 میں ان کے لیے کھانا پینا جائز ہے۔ اور اس سے ان کا روزہ خراب نہیں ہوتا ہے۔
 اب اگر آج کے ترجمان خفیت اور نمائندگان دیوبندیت سے کوئی پرچھے
 کہ جس رائے کی وجہ سے آپ نے مولانا مودودی پر گمراہی، تحریف قرآن بلکہ انکار
 قرآن کا فتویٰ دیا ہے۔ اس میں تو وہ متفرد نہیں ہیں بلکہ بہت سے صحابہ کرام تابعین
 اور فقہائے احناف بھی ان کے ہمنا معلوم ہوتے ہیں۔ نیز حضرت مولانا رشید احمد
 گنگوہی نے بھی مولانا مودودی کی طرح عوام کے حق میں اس کو ادلیٰ اور بہتر فرمایا ہے
 قرآن کو اپنے اس فتوے سے آپ کس طرح بچا سکیں گے؟ نہ معلوم یہ حضرات ان
 کو اس فتوے سے بچانے کے لیے کیا مذہبی چال چلیں گے؟

علامہ ابن رشد مالکی کی تحقیق

علامہ ابن رشد مالکی نے اپنی مشہور تصنیف ”بدایۃ المجتہد“ میں اس مسئلہ پر کہ صوم کے لیے شریعت نے جو زمانہ امساک مقرر کیا ہے، وہ کب سے شروع ہوتا ہے، بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

انهم اختلفوا في اوله فقال الجمهور هو طلوع الفجر
الثاني المستطير الابيض... وشذت فرقة فقالوا هو
الفجر الاحمر الذي يكون بعد الابيض وهو هروی عن
حذيفة وابن مسعود-

”علامہ زمانہ امساک کی ابتدا میں مختلف ہوئے ہیں جمہور کہتے ہیں کہ وہ طلوع ہے صبح صادق کا جو پھیلنے والی سفید روشنی ہے۔ اور ایک قلیل جماعت نے کہا ہے کہ زمانہ امساک کی ابتدا وہ سرخی ہے جو سفید روشنی پھیلنے کے بعد ہوتی ہے اور یہ حضرت حذیفہ اور ابن مسعود سے بھی مروی ہے“

دونوں مذاہب کے دلائل پر بحث کرنے کے بعد آگے چل کر کہتے ہیں:

والذين رأوا انه الفجر الابيض المستطير وهم الجمهور
اختلفوا في الحد المحرم الاكل فقال قوم هو طلوع الفجر
نفسه وقال قوم هو تبينه للناظر اليه ومن لم تبينه
فالاكل مباح له حتى تبينه وان كان قد طلع - اھ

وہ جو لوگ کہتے ہیں کہ زمانہ امساک کی ابتدا صبح صادق ہے یعنی جمہور
 وہ اس حد کے تعین میں آپس میں مختلف ہوتے ہیں جس سے کھانا پینا
 حرام ہو جاتا ہے۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ وہ عین طلوع فجر ہے اور
 دوسری جماعت کہتی ہے کہ وہ دیکھنے والے کو صبح کا خوب روشن ہو جانا
 ہے۔ اب جس شخص کو وہ اچھی طرح روشن نہ ہوا ہو اس کے لیے اس
 وقت تک کھانا پینا جائز ہے کہ اس کو روشنی اچھی طرح واضح ہو
 جائے۔ اگرچہ صبح پہلے ہو چکی ہو۔“

پھر جمہور کے آپس میں حد فاصل کے تعین میں جو اختلاف واقع ہوا ہے اس
 کے منشا پر بحث کرنے کے بعد علامہ موصوف امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب
 کی تفصیل اس طرح پیش کرتے ہیں :-

والمنشہور عن مالک وعلیہ اجمہور ان الاکل
 یجوز ان یتصل بالطلوع۔ وقیل بل یجب الامساک قبل
 الطلوع۔

”امام مالک سے مشہور قول جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے یہ ہے
 کہ عین طلوع فجر کے ساتھ اگر متصل کھانا پینا کیا جائے تو یہ جائز ہے
 بعض کہتے ہیں کہ طلوع فجر سے پہلے کھانے پینے سے فارغ ہونا ضروری
 ہے۔“

امام مالک کے مذہب میں جو یہ دو مختلف قول نقل کیے گئے ہیں ان کے لیے
 علامہ موصوف دلائل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

والحجة للقول الاول ما في البخاري قال النبي صلى الله عليه
وسلم كلوا واشربوا حتى ينادي ابن ام مكتوم فانه لا ينادي
حتى يطلع الفجر وهو نص في موضع الخلاف والموافق
لظاهر قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود - ومن ذهب الى انه يجب
الامساك قبل الفجر فجرى على الاحتياط وسد الذريعة
وهو ادراج القوايين والاول اقيس - اهـ

۱۔ براتہ المجمعہ - ج ۱ ص ۲۸۹

”پہلے قول کے یہ رکہ اوائل طلوع میں کھانا پینا جائز ہے، دلیل
بخاری کی وہ روایت ہے جس میں حضورؐ نے فرمایا ہے کہ کھانا پینا ابن
ام مکتوم کی اذان تک جاری رکھ سکتے ہو کیونکہ وہ طلوع فجر کے بعد
ہی اذان دیتے ہیں۔“ یہ حدیث نفس ہے اختلافی مسئلہ میں۔
اور یہ قول آیت کریمہ کلو واشربوا کے ظاہر کے ساتھ بھی موافق
ہے۔ کیونکہ آیت وحدیث دونوں سے عین طلوع فجر کے وقت میں کھانے
پینے کا جواز واضح ہے، اور جن کا مذہب یہ ہے کہ کھانے پینے کا جواز طلوع
فجر سے قبل تو ہے مگر بعد میں نہیں ہے۔ ان کا یہ مذہب منی براحتیاط
ستہ اور مشتمل برانسداد ذرائع ہے اور زیادہ تقویٰ پر جاری ہے۔ اور
قول اول قیاس کے ساتھ زیادہ موافق ہے۔“

تحقیق ابن رشد کا خلاصہ

علامہ ابن رشد مالکی نے مسئلہ زیر بحث کے متعلق جو تحقیق پیش کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: اس مسئلہ میں علمائے سلف کے تین مذاہب ہیں۔ ایک مذہب یہ ہے کہ روزہ دار کے لیے کھانا پینا اس وقت تک جائز ہے جب تک وہ سرخی نمودار نہ ہو جو سپیدہ صبح کے انتشار کامل کے بعد اور سورج طلوع ہونے سے پہلے درمیانی وقت میں پیدا ہو جاتی ہے۔ صحابہ کرامؓ میں سے بقول ابن رشد کے حضرت حذیفہؓ اور ابن مسعودؓ، اور بقول مانظ ابن حجر کے حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ اور طلح بن علیؓ بھی اس کے قائل رہے ہیں۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ جب تک رات کی تاریکی باقی ہو روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے۔ اور صبح صادق ہوتے ہی کھانے پینے کی اجازت ختم ہو جائے گی۔ پھر کسی طرح بھی روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہو گا۔ اگرچہ وہ عین طلوع فجر کے ابتدائی وقت میں کیوں نہ ہو۔ یہ مذہب مالکیہ کے یہاں اگرچہ مشہور نہیں ہے مگر اس میں احتیاط ضرور پائی جاتی ہے۔ اور ورع و تقویٰ پر بھی مشتمل ہے اور سد رائج بھی اس میں پایا جاتا ہے۔

تیسرا مذہب وہ ہے جو مالکیہ کے یہاں مشہور بھی ہے۔ اور جمہور بھی اسی کے قائل رہے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ کھانے پینے کے معاملہ میں نہ اتنی تنگی ہے کہ طلوع فجر کے وقت اصلاً اس کی اجازت نہ رہے۔ اور نہ اتنی وسعت اور زانی ہے کہ سرخی نمودار ہونے تک اس کی اجازت ممتد رہے، بلکہ عین طلوع فجر کے ابتدائی وقت میں تا وقتیکہ روشنی خوب پھیلی نہ ہو، کھانے پینے کی اجازت ہوگی۔ اور جب

روشنی اچھی طرح پھیل جائے تو کھانے پینے کی یہ اجازت ختم ہو جائے گی۔ اسی خری
مذہب کو علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب وسنت سے زیادہ اذوق قرار
دیا ہے۔

ان تصریحات کی روشنی میں ہم نہیں سمجھ سکتے ہیں کہ مولانا مودودی کا یہ کہنا
کہ: عین طلوع فجر کے وقت میں ایک روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے،
کیونکہ گمراہی یا تحریف قرآن ہو سکتا ہے؟ یہ بات بھی ہماری سمجھ سے بالاتر ہے
کہ جو لوگ مولانا مودودی کی اس رائے کو گمراہی یا تحریف قرآن کہنے کی جسارت
کرتے ہیں۔ اُن کے پاس اسلٹ کو اس فتوے کی زد سے بچانے کے لیے کیا کیا تدبیریں
ہیں۔ سچ کہا ہے کسی شاعر نے کہ ۵

ان یحسدونی فانی غیر لائمہم
قبلی من الناس اهل الفضل فا حیدوا
فدام لی ولهم ما بی وما بهم
ومات اکثرنا غیظاً بما یجدوا !

یہاں تک بحث مسئلہ کے اس پہلو کے متعلق تھی کہ صحابہ کرام کے زمانے سے
لے کر فقہائے متاخرین کے عہد تک یہ مسئلہ ہر دور میں اختلافی رہا ہے۔ اور کسی ایک
پہلو پر کبھی بھی اجماع نہیں ہو سکا ہے۔ اب ہم چاہتے ہیں کہ ذیل کی سطور میں مسئلہ
کے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالیں کہ اس مسئلہ میں علمائے اُمت کے مابین جو اختلاف
پیدا ہو گیا ہے اس کا منشا آخر کیا ہے اور کیونکر یہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔

اختلاف کا منشا

اس مسئلہ میں علمائے امت کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا اصل منشا قرآن کریم کی آیت بحتی یقین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود میں لفظ "تین" کی تفسیر ہے۔ اس آیت میں تین چیزیں صریح طور پر ذکر کی گئی ہیں۔ ایک خیط ابیض، دوسری خیط اسود اور تیسری چیز "تین"۔ خیط ابیض اور اسود کے متعلق تو بالاتفاق یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ان سے مراد صرف دن کی روشنی اور رات کی تاریکی ہے۔ چنانچہ عدی ابن حاتم کی ایک روایت میں خود حضور نے دونوں کی تفسیر دن کی روشنی اور رات کی تاریکی سے فرمائی ہے۔ آپ نے عدی بن حاتم کو سمجھاتے ہوئے فرمایا ہے: "اتما هو اللیل والنہار (ابو داؤد)۔ خیط اسود اور ابیض سے مراد لیل اور نہار ہے۔" اس کے علاوہ یہ حکم بھی قرآن کریم میں منطوق ہے کہ روزہ دار کو کھانے پینے کی یہ اجازت "تین" پر ختم ہوگی۔ اور تین کے بعد کھانے پینے کی اجازت نہیں رہے گی۔ کیونکہ "تین" حتی کا مدخول اور کلو واشربوا لکم ما وہبوا کاغایہ اور غتہی قرار دیا گیا ہے جو عربی قواعد کی رو سے اس معنی میں صریح ہے کہ کھانے پینے کا حکم یا اس کی اجازت "تین" پر ختم ہوگی۔ اور آگے کھانے پینے کی یہ اجازت ہرگز نہ رہے گی۔ یہ حکم بھی متفق علیہ ہے۔ اور کسی کا اختلاف اس میں منقول نہیں ہے۔ ربی تیسری چیز! کہ تین سے قرآن کریم کی مراد کیا ہے آیا ابتدائی طلوع فجر ہے یا اس سے مراد روشنی کا انتشار اور اچھی طرح پھیل جانا ہے تو اس میں علمائے امت سلفاً و خلفاً مختلف رہے ہیں۔ اکثریت نے احتیاط کے پیش نظر تین کی تفسیر ابتدائی طلوع فجر کے ساتھ کی ہے۔ اور کہا ہے کہ جب تک

رات کی تاریکی کا کچھ حصہ باقی ہو تو کھانے پینے کی اجازت رہے گی۔ مگر طلوع فجر ہوتے ہی کھانے پینے کی یہ اجازت ختم ہو جائے گی اور اشیاءِ خمر و نوش کا استعمال ہرگز جائز نہیں رہے گا۔ اس کے برخلاف اقلیتِ ہر دور میں عوامی سیر و سہولت کے پیش نظر قوانینِ تیسیر کے تحت اس بات کی قائل رہی ہے کہ شبین سے مراد روشنی کا خوب انتشار اور اس کا اچھی طرح پھیلنا ہے اور جب تک روشنی اچھی طرح نہ پھیلے تو روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے۔

پہلے قول کی تائید

روایات اور احادیث پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو ان سے بھی دونوں قول کی تائید ملتی ہے۔ حسبِ ذیل روایتیں پہلے قول کی مؤید ہیں:

(۱) عن سمرة بن جندب يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يغرنكم زهراء بلال ولا هذا البياض حتى يبدو الفجر۔ (مسلم)

”سمرة بن جندب بیان کرتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے نہ بلال کی اذان تمہیں دھوکہ میں ڈالے اور نہ یہ لمبی سفیدی۔ یہاں تک کہ صبح صادق ظاہر ہو جائے۔“

(۲) عن عائشة ان بلالاً كان يؤذن بيل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوا واشربوا حتى يؤذن ابن ام مكتوم فانه لا يؤذن حتى يطلع الفجر۔ (بخاری)

”حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ بلالؓ کی اذان صبح سے پہلے رات میں

ہوا کرتی تھی تو آپ نے بطور اعلان فرمایا کہ تم کھاؤ پیو یہاں تک کہ ابن
ام مکتوم اذان دیں۔ کیونکہ وہ صبح سے پہلے اذان نہیں دیتے یہاں
تک کہ صبح صادق ظاہر ہو جائے۔

ابن ابی شیبہ نے حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً درج ذیل روایت نقل کی ہے حضور
نے فرمایا ہے:

(۳) الفجر فجران فاما الذی کانہ ذنب السرحان فانہ
لا یحس شیشاً ولا یحرمہ ولكن المستطیر۔ فتح الملہم ج ۳ ص ۱۱۹
”فجر دو قسم کی ہے، ایک وہ جو ذنب السرحان کی مانند ہے۔ وہ نہ
کسی چیز کو حلال کر سکتی ہے اور نہ حرام۔ البتہ جو فجر کھینے والی ہو وہ ایسا
کر سکتی ہے۔“

یہ تینوں روایتیں پہلے قول کی مؤید ہیں۔ کیونکہ پہلی روایت میں کھانے پینے کی
غایت اور غنہی ”بدء الفجر“ کو قرار دیا گیا ہے جس کے معنی ظہور فجر کے سوا دوسرے
کچھ نہیں ہو سکتے۔ اور دوسری روایت میں کھانے پینے کی غایت اور انتہا ابن ام مکتوم
کی اذان قرار دی گئی ہے جس کے متعلق اسی روایت میں یہ تصریح پائی جاتی ہے کہ:
وہ عین طلوع فجر میں ہوا کرتی تھی۔ اور تیسری روایت میں خود فجر مستطیر کو محرم قرار
دیا گیا ہے۔ اس طرح یہ تینوں روایتیں اپنے معانی اور مفاسد میں کھانے پینے کے پہلے قول
کی مؤید بن جائیں گی۔ انہی روایتوں کے پیش نظر بعض محدثین نے ابن ام مکتوم کی اذان
کو عین طلوع فجر میں تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ شرح مسلم میں اس
اذان کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

فیہ استحباب اذانین للصبح احدهما قبل الفجر والاخر
بعد طلوعه اول الطلوع (نورنی)

”اس حدیث سے صبح کے لیے دو اذانوں کا مستحب ہونا ثابت
ہوتا ہے۔ ایک صبح سے پہلے اور دوسری صبح کے بعد عین طلوع فجر کی
ابتداء میں۔“

دوسرے قول کی تائید

لیکن جس طرح مندرجہ بالا تینوں روایتوں سے قول اول کی تائید ہوتی ہے۔
اسی طرح دوسرے قول کی تائید بھی بعض دوسری روایتوں سے ہو سکتی ہے۔ حسب
ذیل روایتیں ملاحظہ فرمائی جائیں :-

(۱) عن حفصة بنت عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلی رکعتین ثم خرج الى
المسجد وحرم الطعام وكان لا یؤذن حتی یصوم۔ (المحادی)
”حضرت حفصہ فرماتی ہیں کہ جب فجر کی اذان ہو جاتی تو حضورؐ کھڑے
ہو کر دو رکعت سنتیں پڑھتے۔ پھر ایسی حالت میں مسجد میں تشریف لے
جاتے کہ کھانا پینا حرام ہو چکا ہوتا۔ اور فجر کی اذان صبح سے پہلے نہیں
دی جاتی تھی۔“

اس حدیث کو اگر تاویلات کے لیے تختہ مشق نہ بنا لیا جائے تو اس سے
صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ روزہ دار کے لیے کھانے پینے کی حرمت اس وقت
ہوتی ہے جبکہ روشنی اچھی طرح پھیل جائے کیونکہ اس حدیث میں تین چیزیں بیان کی

گئی ہیں۔ ایک یہ کہ فجر کی اذان صبح سے پہلے نہیں ہوتی تھی۔ وکان لا یؤذن حتی یصبح۔ دوسری یہ کہ فجر کی اذان جب ہو چکی تو حضور اس کے بعد دو رکعت سنتیں پڑھتے۔ کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلی رکعتین۔ تیسری چیز اس حدیث میں یہ ذکر کی گئی ہے کہ سنتیں پڑھ کر حضور ایسی حالت میں مسجد میں تشریف لے جاتے کہ کھانا پینا روزہ دار کے لیے حرام ہو چکا ہوتا۔ "ثم خرج الى المسجد وقد حرم الطعام۔ اس جملہ کی ساخت اور ترکیب پر جب غور کیا جاتا ہے تو اس سے یہی مفہوم ذہن میں آ جاتا ہے کہ حرمت طعام کا وقت وہی تھا جس میں حضور گھر سے نکل کر مسجد میں تشریف لے جاتے تھے، نہ کہ اس سے پہلے کا وقت۔ ورنہ جملہ و حرم الطعام کو خروج الى المسجد کے ساتھ متصل بصورتِ محال نہ لایا جاتا۔ بلکہ اذا اذن المؤذن کے بعد متصل ذکر کیا جاتا۔ اور ظاہر ہے کہ خروج الى المسجد کا وقت روشنی پھیل جانے ہی کا وقت ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ حدیث اپنے ظاہری مفہوم کے اعتبار سے دوسرے قول کی تائید کرے گی۔ کہ "تین" سے مراد روشنی پھیلنے تک کھانا پینا جائز ہے۔

عن طلق بن علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال

کلوا واشربوا حتی یعترض لکم الاحمر۔ (ترمذی)

و طلق بن علی کہتے ہیں کہ حضور نے فرمایا ہے کہ تم کھاؤ پیو، یہاں

تک کہ پھیلی ہوئی سرخی تمہارے سامنے نمودار ہو جائے۔

علامہ خطابی، جو اونچے پایہ کے محدث ہیں اس حدیث کے معنی بیان کرتے

ہوئے تحریر فرماتے ہیں :-

معنی الاحمر ہونا ان لیتطیر البیاض المعترض مع
 اوائل الحمرة وذلك ان البیاض اذا تم طلوعه - ظهر
 اوائل الحمرة - اھ (حاشیہ سید علی) رفتح المہم ج ۳ ص ۱۱۹
 مدیہاں سرخی کے معنی یہ ہیں کہ افق پر پھیلی ہوئی روشنی ابتدائی سرخی
 سے مل جائے۔ کیونکہ سفیدی جب مکمل طور پر ظاہر ہوتی ہے تو سرخی
 کے اوائل نمودار ہو جاتے ہیں۔

علامہ خطابی کی اس تشریح کے مطابق حدیث سے صاف طور پر روشنی خوب
 پھیلنے تک کھانے پینے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سرخی طلوع فجر
 کی ابتدا میں نہیں ہوتی بلکہ اس وقت نمودار ہو جاتی ہے جبکہ سفیدی اچھی طرح پھیل
 جاتی ہے۔ لہذا یہ حدیث بھی اپنے مفہوم ظاہر کے اعتبار سے اس بات کی تائید
 کرے گی کہ ”تبیین“ سے طلوع فجر کی ابتدائی حالت مراد نہیں بلکہ وہ وقت مراد ہے
 جس میں روشنی خوب پھیل جائے۔

۳۱ عن علی انہ صلی الصبح ثم قال الآن حین تبین
 الخیط الابيض من الخیط الاسود۔ دروہ امتداری باسناد صحیح،
 رفتح الباری - ج ۴ - ص ۱۱۰ - فتح المہم ج ۳ ص ۱۲۰

”حضرت علیؑ نے ایک دفعہ صبح کی نماز پڑھ کر فرمایا کہ وہ وقت اب
 ہو چکا جس میں رات کی تاریکی سے صبح کی روشنی ظاہر ہو جاتی ہے۔“
 حضرت علیؑ کے اس اثر میں تو اس کے سوا دوسرے کسی معنی کا احتمال ہی
 نہیں کہ ”تبیین“ سے مراد صرف روشنی پھیلنے ہی کا وقت ہے۔ اور ایک مذہب دا

کے لیے قرآن کریم نے جو کھانے پینے کی اجازت دی ہے وہ اچھی طرح روشنی پھیلنے تک ممتد رہے گی۔

یہ چند روایات ہیں جن سے اس قول کی تائید ہو سکتی ہے کہ ”تین“ سے مراد طلوع فجر کی ابتدا نہیں بلکہ روشنی پھیلنے کا وقت ہے۔ اور روزہ دار کے لیے اس وقت تک کھانا پینا جائز ہے جب تک روشنی اچھی طرح نہ پھیلی ہو۔

حدیث ابن عمرؓ کی تشریح میں علامہ عینیؒ کی تحقیق

مزید توضیح کی غرض سے ہم ذیل میں علامہ عینی حنفی کی وہ تحقیق بھی پیش کرتے ہیں جو انہوں نے حدیث ابن عمرؓ کی تشریح کے ضمن میں اپنی مشہور تصنیف عینی تشریح بخاری میں پیش کی ہے۔ اس سے ایک طرف مسئلہ کی مزید وضاحت ہو جائے گی۔ اور دوسری طرف یہ حقیقت بھی منکشف ہو کر سامنے آئے گی کہ زیر بحث مسئلہ کے متعلق مولانا مودودی اپنی پیش کردہ رائے میں متفرد نہیں ہیں بلکہ محققین احناف کا ایک گروہ بھی ان کا ہمہوار رہا ہے۔ چنانچہ سابقہ حوالجات سے بھی ایک حد تک اس کی وضاحت ہو چکی ہے:-

حدیث ابن عمرؓ

عن ابن عمرؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

ان بلا لا ينادى بليل نكلوا واشربوا حتى ينادى ابن ام

مكتوم قال وكان ابن ام مكتوم رجلاً أعمى لا ينادى حتى

يقال له اصبح اصبح - و بخاری ۱

”ابن عمر کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ بلالؓ بات میں اذان

رتیا ہے اس لیے تم اس وقت تک کھاؤ پیو کہ ابن ام مکتوم اذان دے دے۔ یہ بھی ابن عمرؓ کا بیان ہے کہ ابن ام مکتوم ایک نابینا آدمی تھے وہ اس وقت اذان دیتے تھے جبکہ ان سے یہ کہا جاتا تھا کہ صبح ہو چکی، صبح ہو چکی۔

اس حدیث میں در باتیں صریح طور پر مذکور ہیں۔ ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن ام مکتوم کی اذان تک کھانے پینے کی اجازت فرمائی تھی دوسری یہ کہ ابن ام مکتوم کی اذان صبح ہو جانے کے بعد بڑا کرتی تھی۔ ان دو باتوں کے پیش نظر حدیث ابن عمرؓ پر لازماً حسب ذیل اشکال وارد ہو گا۔

اشکال

اس حدیث سے مندرجہ بالا دو باتوں کے پیش نظر روزہ دار کے لیے عین طلوع فجر کے وقت میں کھانے پینے کا جواز معلوم ہوتا ہے کیونکہ جب کھانے پینے کی اجازت ابن ام مکتوم کی اذان تک ثابت ہوئی اور ان کی اذان صبح صادق ہو جانے کے بعد بڑا کرتی تھی، چنانچہ اس جملہ سے اس کا ثبوت واضح ہے۔ وکان لا یؤذن حتی یقال لا اصبحت اصبحت۔ تو اس سے خود بخود یہ بات واضح طریقہ سے ثابت ہوئی کہ فجر کے ابتدائی طلوع میں کھانے پینے کی اجازت ہے۔ حالانکہ ابتدائی طلوع فجر سے دن کا آغاز ہوتا ہے۔ اور دن میں کھانا پینا قرآن کی درج ذیل آیت کی رو سے ممنوع ہے: ثُمَّ قِمُوا الصَّیَامَ اِلَى النَّیْلِ۔ (البقرہ)۔ اشکال کے الفاظ علامہ عینیؒ اور دوسرے شراح حدیث کی تصریح کے مطابق درج ذیل ہیں:

یستشکل هذا بانہ لما کان ابن ام مکتوم یؤذن بعد
وجود الصبح لاخبار الناس ایاہ بہ کیف جاز الاکل و
الشرب الی اذانہ ؟

”اس حدیث پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب ابن ام مکتوم
صبح ہو چکنے کے بعد اذان دیتے تھے، کیونکہ لوگ ان کو صبح ہونے کی
خبر دیتے تھے تو ان کی اذان تک کھانا پینا کس طرح جائز رہے گا۔ حالانکہ
صبح صادق ہونے کے بعد کھانا پینا جائز نہیں ہے۔“

جواب

اس اشکال کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ اصبحت کے لفظ سے معنی
حقیقی مراد نہیں ہیں۔ بلکہ اس سے مراد معنی مجازی ہیں۔ یعنی تقریباً صبح ہو چکی۔ پس اذان
کا وقت ابتدائی طلوع مانا جاتے گا نہ کہ بعد از طلوع۔ اس طرح حدیث سے کھانے
پینے کی اجازت رات کے آخری جز تک ثابت ہو جائے گی۔ جس کے بعد دن کے پہلے
جز میں متصل اذان تسلیم کی جائے گی، اور صبح ہو جانے کے بعد کھانے پینے کی اجازت
حدیث سے ثابت نہ ہوگی۔ جواب کے الفاظ درج ذیل ہیں:

و بحباب بان المراد من اصبحت قارب الصبح فیکون اذانہ
عند اول طلوع الفجر الثانی و یکون اکل الناس و شربہم قبل
الطلوع۔ ۱۵

”اس اشکال کا ایک جواب یہ ہے کہ لفظ اصبحت سے مراد یہ
ہے کہ ”صبح قریب ہو چکی ہے۔“ پس اذان کا وقت ابتدائی طلوع مانا

جائے گا اور کھانے پینے کا وقت قبل از طلوع تسلیم کیا جائے گا۔“ (نو حدیث سے
بعد از فجر کھانے پینے کی اجازت ثابت نہ ہوگی)

یہ وہ جواب ہے جو حافظ ابن حجر اور دوسرے محدثین رحمہم اللہ نے الفاظ کے
تھوڑے بہت اختلاف کے ساتھ ذکر کیا ہے:

دوسرا جواب

او ینقال اصبحنا علی ظاہرہ وجینثذ یكون اکل الناس
وشریہم بعد ابتداء طلوع الفجر الثانی وهذا الابیانی
الصوم فی قول وقد اختلف اصحابنا فی ان العیزة الاول
طلوع الفجر الثانی او لانتشارہ ووضوحہ بقول شمس
الائمة المحلوانی القول الاول احوط والثنائی اوسع کذا فی
المحیط والیہ مال اکثر العلماء کذا فی خزائن الفتاویٰ۔
یعنی (در حاشیہ مشکوٰۃ لمولانا نصیر الدین غورغشتی۔ باب الاذان من)
”اس اشکال کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصیحت کے لفظ

سے مراد مفہوم ظاہری ہے۔ اور حدیث سے ابتدائی طلوع فجر کے بعد
جو کھانے پینے کی اجازت معلوم ہوتی ہے تو یہ روزے کے ساتھ تقیہ کے
ایک قول کے مطابق متنافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارے تقیہ اس بارے
میں مختلف ہیں کہ روزے کے بارے میں معتبراتہ کی طلوع فجر ہے یا
معتبر روشنی کا اچھی طرح پھیلنا ہے۔ شمس الاثر ملوان کہتے ہیں کہ پہلے قول
میں احتیاط زیار ہے اور دوسرے میں وسعت۔ چنانچہ بیٹانے اکا

طرح ذکر کیا ہے۔ اور خزانۃ الفتاویٰ کی تصریح کے بموجب علماء کی اکثریت
اس کی طرف مائل ہو گئی ہے۔

یہ وہ جواب ہے جو علامہ بدرالدین عینی حنفیؒ نے شرح بخاری میں حافظ ابن حجرؒ
کے پہلے جواب کو رد کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔

حاصل الجواب

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم مان لیں کہ حدیث سے اپنا ظاہری مفہوم
بی مراد ہے۔ اور اصبحث کے لفظ میں مجاز کا ارتکاب نہیں کیا گیا ہے تب بھی حدیث
مورد اشکال اس بنا پر نہیں بن سکتی کہ حدیث سے زیادہ سے زیادہ جو کچھ ثابت
ہو سکتا ہے وہ یہی ہے کہ روزہ دار کو ابتدائی طلوع فجر میں کھانے پینے کی اجازت
ہے لیکن یہ روزے کے لیے نقصان دہ اس بنا پر نہیں ہے کہ فقہاء کی ایک جماعت
کی رائے یہ ہے کہ روزہ دار کے لیے ابتدائی طلوع فجر کے وقت میں کھانا پینا جائز
ہے تا وقتیکہ روشنی اچھی طرح نہ پھیلے اور کھانے پینے کی ممانعت اس وقت سے
شروع ہوتی ہے جبکہ صبح صادق کی روشنی پھیل جائے۔ چنانچہ فقہاء کی اکثریت اس کی
طرف مائل ہوئی ہے۔

کیا اسی کا نام انصاف ہے؟

مسئلہ متعلقہ کے بارے میں ہم نے کچھ مباحث میں علمائے سلف و خلف کی
جو تصریحات پیش کی ہیں ان سے صاف طور پر یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ آج سے
سندہوں پہلے اس مسئلہ کے متعلق صحابہؓ، تابعین اور متعدد فقہی مذاہب کے تعلق
رکھنے والے فقہاء میں سے ایک معتد بہ جماعت نے ہر زمانے میں وہی رائے پیش

کی ہے جو آج مولانا مودودی نے پیش کی ہے۔ اس رائے کی تائید میں روایات اور آثار کا کافی ذخیرہ بھی موجود ہے مگر افسوس ہے کہ آج چودھویں صدی ہجری کے وہ علماء جو اپنے آپ کو سلفؑ سے ظاہری اور باطنی دونوں حیثیتوں سے وابستہ ظاہر کر رہے ہیں وہ اس رائے کو صرف اس وجہ سے گمراہی اور قرآن کی تحریف بتلا رہے ہیں کہ اس کے پیش کرنے والے مولانا مودودی ہیں جو ان مفتی حضرات کے دینی اداروں اور مذہبی درس گاہوں سے رسمی طور پر وابستہ نہیں رہے ہیں۔ نہ وہ خدا کے علاوہ کسی کے سامنے سجدہ تعظیم کرنے کے لیے تیار ہوتے ہیں۔ کیا اسی کا نام انصاف ہے؟

نسخ کا دعویٰ

بعض صحابہ کرامؓ کے متعلق جن آثار میں یہ ذکر آیا ہے کہ وہ طلوع فجر کے بعد بھی کھانے پینے کو بائز مانتے تھے اور عمل درآمد بھی اس پر کرتے رہے ہیں۔ ان میں سے بعض آثار کے متعلق بعض محدثین نے نسخ کا دعویٰ کیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ دلائل کے اعتبار سے نسخ کا یہ دعویٰ قوی نہیں بلکہ کمزور ہے اس لیے ہم چاہتے ہیں کہ اس پر بھی تھوڑی سی روشنی ڈالیں :-

عن زید بن حبیش قال سمعت ثمر الطلفت الی المسجد
فمررت بمنزل حدیفة فدخلت علیہ فامر بفتحہ فخلعت
واقد رفسخت ثم قال کل فقلت انی ارید الصوم قال
وانا ارید الصوم قال فاکلنا ثم شربنا ثم اتینا المسجد
فاتیتمت الصلوة قال فکذا فعل بی رسول الله صلی الله
علیہ وسلم قلت بعد الصبح؟ قال بعد الصبح غیر

ان الشمس لم تطلع۔ (طحاوی۔ ج ۱ ص ۱۷۳)

”و زہن حبیش کہتے ہیں کہ میں ایک دفعہ سحری کھا کر مسجد کی طرف روانہ ہوا۔ راستہ میں مجھے حضرت حذیفہ کے مکان سے گزنا پڑا۔ اندر جب داخل ہوا تو اونٹنی سے دودھ پینے اور دیکھی میں گرم کرنے کی انہوں نے کسی سے فرمائش کی۔ چنانچہ ایسا کیا گیا۔ پھر مجھ سے فرمایا کہ کھاؤ، میں نے یہ کہہ کر معذرت کی کہ میں تو روزہ رکھنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ انہوں نے فرمایا کہ میرا بھی تو روزہ رکھنے کا ارادہ ہے۔ پس ہم دونوں نے مل کر کھایا اور پیا۔ پھر مسجد میں آئے اور نماز کھڑی ہو گئی۔ پھر فرمایا کہ اسی طرح کا فعل حضورؐ نے بھی میرے ساتھ کیا ہے۔ میں نے کہا کہ صبح ہو جانے کے بعد ایسا کیا ہے؟ کہنے لگے کہ ہاں! صبح ہو جانے کے بعد ایسا کیا ہے، البتہ سوج نہیں نکلا تھا۔“

اس روایت کے متعلق امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ ان تمام روایتوں کے خلاف ہے جن میں یہ آتا ہے: ”کلوا واشربوا حتی یبادی ابن ام مکتوم۔“ پھر اس احتمال کی بنیاد پر کہ حضرت حذیفہؓ کی یہ روایت اس زمانے کی ہو جس میں ابھی تک ”خطبہ امیض“ کا بیان ”من الفجر“ کے ساتھ نازل نہیں ہوا ہو، امام موصوف نے حضرت حذیفہؓ کی اس روایت کے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے کہ من الفجر کے نزول سے یہ روایت منسوخ ہو چکی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

فهذه الآثار التي ذكرناها مخالفة لحديث حذيفة وقد

يحتمل حديث حذيفة عنه نارا الله اعلم ان يكون قبل

مذول قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الابيض

من الخط الاسود من الفجر ثم اتوا الصيام الى الليل۔ ۱۰

”یہ تمام مذکورہ روایات دجن میں نداء بلالؓ اور ابن ام مکتومؓ کی اذان کا ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت حذیفہؓ کی حدیث کے مخالف ہیں۔ اس بنا پر احتمال ہے کہ حذیفہؓ کی یہ حدیث باقی تعالیٰ شانہ کے اس ارشاد کے نزول سے قبل کے زمانے کی ہو کہ ”کھاؤ پو۔ یہاں تک کہ تم کو تاریکی شب سے پیدہ صبح ظاہر ہو جائے۔ پھر دن میں روزے پورے کر لو رات تک“

اپنے اس دعویٰ کی تائید میں امام موصوف نے حضرت سہل بن سعد اور عیسیٰ بن عقیل کی روایات بھی ذکر کی ہیں جن میں بعض صحابہؓ کے متعلق اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ ”من الفجر“ کے نزول سے قبل وہ اس وقت تک کھانا کھایا کرتے تھے کہ دو دھلکے ایک دوسرے سے دن کی وجہ سے اچھی طرح نماز ہو کر نظر آنے لگتے۔ لہذا ممکن ہے کہ حضرت حذیفہؓ کی یہ حدیث بھی اس زمانہ کی ہو جس میں ابھی تک ”من الفجر“ نازل نہیں ہوا تھا۔ پھر اس کے نزول سے اس قسم کی تمام روایتیں منسوخ ہو چکی ہوں۔ امام موصوفؒ نے دوسری ایک روایت بھی دعویٰ نسخ کے ثبوت کے لیے پیش کی ہے جو درج ذیل ہے :-

عن طارق بن علیؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا

یصیدنکم الساطع المصعد فکلوا واشربوا حتی یعترضکم

”طلح بن علی کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ تم کو کھانے پینے سے
آسمان کی، سدا کی طرف چڑھنے والی سفیدی نہ روکے تم اس وقت تک
کھانا پینا جاری رکھ سکتے ہو کہ سرخی نمودار ہو جائے۔“
دلائل کا خلاصہ

امام طحاوی نے اپنے دعویٰ نسخ کے لیے جتنے دلائل ذکر کیے ہیں، ذیل میں ان کا
خلاصہ درج کیا جاتا ہے :

پہلی دلیل

حضرت حذیفہؓ کی حدیث تمام ان روایات کے خلاف ہے جن میں کھانے
پینے کی اجازت ابن ام مکتوم کی اذان تک دی گئی ہے جو عین طلوع فجر کے وقت
میں ہوا کرتی تھی اور ان روایات پر حضورؐ کے زمانے میں عمل در آمد بھی رہا ہے جس سے
معلوم ہوتا ہے کہ اس کے خلاف اگر کبھی عمل کیا بھی گیا ہو تو بعد میں وہ چھوڑ دیا گیا
ہے۔ اور یہ علامت ہے نسخ کی۔

دوسری دلیل

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت حذیفہؓ کی یہ حدیث اس زمانے کی ہے جس میں حتیٰ
یتبئ لکھ۔ الحیظ الابيض من الحیظ الاسود کے ساتھ من الفجر کا لفظ نازل
نہیں ہوا تھا۔ چونکہ اس زمانے میں بعض صحابہ کرام اس وقت تک کھانا کھاتے تھے کہ
دو دوھاگے دن کی روشنی سے ایک دوسرے سے خوب ممتاز ہو جاتے۔ اس لیے بہت
ممکن ہے کہ حذیفہؓ کی یہ حدیث بھی اسی زمانے کی ہو۔ اور جب بعد میں ”من الفجر“ کا
لفظ نازل ہوا ہو تو اس سے اس قسم کی تمام روایتیں منسوخ ہو چکی ہوں۔

تیسری دلیل

تیسری دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ طلح بن علی کی حدیث میں کھانے پینے کی اجازت اس وقت تک دی گئی ہے کہ آسمان کے وسط کی طرف چڑھنے والی سفیدی ابھی تک موجود ہو۔ اور ظاہر ہے کہ وہ صرف صبح صادق تک رہتی ہے۔ اس بنا پر طلح بن علی کی حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کھانے پینے کی یہ اجازت صبح صادق کے طلوع تک رہے گی، نہ کہ اس سے آگے۔ کیونکہ صبح صادق کے طلوع سے دن کا آنا ہوتا ہے اور دن میں کھانے پینے کی اجازت نہیں ہے۔ اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث میں چونکہ طلوع فجر کے بعد کھانے پینے کی اجازت مذکور ہے لہذا یہ حدیث طلح بن علی کی حدیث سے نسخہ نسیم کی جہائے گی :

دعوائے نسخ کا تنقیدی جائزہ

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت حذیفہؓ کی حدیث کے متعلق نسخ کا جو دعویٰ کیا ہے۔ اس کے ساتھ درج ذیل وجوہ کی بنا پر اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔
 (الف) اولاً نسخ کا یہ دعویٰ قابل نسیم اس بنا پر نہیں ہے کہ اہل فن نے یہ تصدیق کی ہیں کہ روایات مختلفہ متعارفہ میں مجرور احتمال تقدم و تاخر کی بنیاد پر نسخ کا دعویٰ قابل قبول نہیں ہے۔ موقوفہ تاریخی یا دوسرے دلائل کی قطعی شہادتوں سے یہ یقین حاصل نہ ہو کہ ایک روایت یقیناً مقدم، اور دوسری یقیناً مؤخر ہے۔ کما ہوا المصوح بہ فی کتب الفن۔ اور یہاں یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں ہے کہ حدیث حذیفہؓ کی حدیث میں حضورؐ کا جو فعل بیان کیا گیا ہے وہ مقدم ہے اور ابن ام مکتومؓ والی حدیث مؤخر۔

دب اثباتاً، یہاں معاملہ صرف حضرت حذیفہؓ کی ایک روایت، یا اس کے ایک فعل اور عمل کا نہیں ہے بلکہ اس مضمون کے متعدد آثار صحیح اسانید کے ساتھ مروی ہیں جن میں متعدد صحابہ کرام کا عمل بھی اسی طرح نقل کیا گیا ہے۔ انہی حضرات صحابہ کرام میں حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت طلح بن علیؓ اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سب ہی شامل ہیں، جو حافظ ابن حجرؒ اور دوسرے محدثین کے حوالہ سے پچھلے مباحث میں بالتفصیل ذکر کیے گئے ہیں، اور یہ بات حد سے زیادہ مستبعد ہے کہ ایک ایسا حکم جو عامۃ المسلمین سے متعلق ہو، وہ حضورؐ کے زمانے میں منسوخ ہو چکا ہو اور پھر بھی مندرجہ بالا اکابر صحابہ کو اس کا علم نہ ہوا ہو اور حضورؐ کے وصال کے بعد وہ اس منسوخ حکم پر عمل کرتے رہے ہوں اس لیے زیادہ قرین صواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب ان حبیل القدر اکابر صحابہؓ کا عمل اس پر جاری رہا ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت میں روزہ دار کو کھانے پینے کی اجازت ہے تو یہ حکم منسوخ نہیں ہے۔

رج ثانیاً، آیت کریمہ: حتی یقین لکیر الخیط الابيض من الخیط الاسود من النجور سے بھی نسخ کا یہ دعویٰ قابل تسلیم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ من النجور کے نزول سے تو صرف یہ معلوم ہوا کہ خیط ابیض اور اسود سے مراد حقیقی معانی نہیں ہیں۔ بلکہ مراد دن کی روشنی اور رات کی تاریکی ہے۔ اور جو لوگ روزہ داروں کے باہمی امتیاز تک کھاتے رہے ہیں ان کا یہ عمل صحیح نہیں ہے لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ تبین سے مراد ابتدائی طلوع فجر ہے نہ کہ روشنی کا خوب انتشار؟ یہ کیوں جائز نہیں کہ من النجور کے نزول کے بعد بھی تبین سے مراد روشنی کا خوب پھیل جانا ہو

خواہ من الفجر میں من کا کلمہ بیان یہ قرار دیا جائے یا سببہ۔ اور آیت کا مطلب یہ ہو کہ کھاؤ پیو، یہاں تک کہ تم پر دن کی روشنی خوب واضح ہو جائے۔ یا کھاؤ پیو یہاں تک کہ تم پر طلوع فجر کی وجہ سے دن کی روشنی اچھی طرح پھیل کر واضح ہو جائے۔ تبین کو ”من الفجر“ کے نزول کے بعد انتشار الفجر پر عمل کرنا محض احتمال نہیں ہے۔ بلکہ آیت کے نزول اور حضور کے وصال دونوں کے بعد حضرت علیؓ نے فقط تبین کو اس معنی پر حمل بھی کیا ہے۔ چنانچہ سابقہ آثار میں حضرت علیؓ کے متعلق یہ گزر چکا ہے کہ: **انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الآن حین تبین الخیط الابيض من الخیط الاسود** یعنی حضرت علیؓ نے صبح کی ناز پڑھ کر فرمایا کہ اب ہو گیا تبین کا وقت۔ پھر حضرت حذیفہ کا اپنے بہان زربن حبیش کو طلوع فجر کے بعد کھانا کھلانا عملاً اس حقیقت کا اظہار تھا کہ ”تبین“ سے صرف طلوع فجر مراد نہیں ہے بلکہ روشنی کا پھینا بھی اسی میں داخل ہے اور روشنی خوب پھیلے تک کھانا پینا اب بھی جائز ہے اور یہ حکم منسوخ نہیں ہے۔ (د) **رابعاً:** نصوص مختلفہ اور روایات متعارضہ کے متعلق نسخ کا دعویٰ اس وقت مقول ہو سکتا ہے، جبکہ مختلف روایات اور نصوص کے مابین کسی مقول توجیہ کے ذریعہ سے تطبیق ممکن نہ ہو۔ اور یہاں ایک مقول توجیہ کے ذریعہ سے نصوص اور روایات کے مابین تطبیق ممکن ہے تو دعویٰ نسخ کی کیا ضرورت ہے۔

ایک مقول توجیہ

وہ توجیہ یہ ہے کہ کھانے پینے کے حکم کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو غزیت کا ہے۔ اور دوسرا رخصت کا۔ یعنی اس حکم میں ایک عمل ہے انضلیت پر، اور دوسرا عمل ہے نفاس بجاز پر۔ غزیت اور انضلیت کا پہلو تو یہ ہے کہ کھانا پینا صرف رات تک

محدود رکھا جائے۔ اور طلوع ہوتے ہی اس کو بند کر دیا جائے لیکن بطور نخصت یہ بھی جائز ہے کہ طلوع فجر کے بعد کچھ کھایا یا پیا جائے۔ بشرطیکہ روشنی اچھی طرح نہ پھیلے ہو۔ اس توجہ سے تمام نصوص اور روایات کے مابین تطبیق حاصل ہوگی اور کوئی تعارض باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ جن احادیث اور روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کھانے پینے کا وقت صبح صادق تک ہے اور آگے نہیں ہے۔ اس کو غریمیت اور فضلیت پر حمل کریں گے۔ یعنی افضل اور غریمیت کا درجہ یہ ہے کہ کھانا پینا صبح صادق پر بند کر کے آگے کچھ نہ کھایا جائے اور جن احادیث اور روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ طلوع فجر کے بعد بھی کھانا پینا جائز ہے۔ اس کو نخصت اور نفس جواز پر حمل کریں گے۔ یعنی بھوری کی صورت میں ایسا کرنا جائز ہے۔ باقی رہی آیت قرآنی بقول اس میں لفظ تبین سے ایسے معنی مراد لیے جائیں گے جو دونوں کو شامل ہوں یعنی تبین کی ابتدا تو شروع ہوگے طلوع فجر سے اور انتہا ہوگی انتشار ضواء پر یہی وہ توجہ ہے جس کی طرف امام اسحق کے درج ذیل قول میں اشارہ کیا گیا ہے:

قال اسحق ههنا رأوا جوازا لاكل بعد طلوع الفجر المعترض
حتى يتبين بياض النهار من سواد الليل وبالقول الاول
اقول ولكن لا اضمن على من تأول لدرجعة كالحقول الثاني
ولا ادرى عليه قضاء ولا كفارة - اهـ رفتح الباری ج ۴ ص ۱۱۰
و امام اسحق نے فرمایا ہے کہ یہ لوگ طلوع فجر کے بعد کھانے پینے کو با
سمجھتے ہیں تا آنکہ روشنی خوب پھیل جائے۔ میں اگرچہ بذات خود پہلے قول
کا قائل ہوں کہ طلوع فجر کے بعد کھانا پینا جائز نہیں ہے، لیکن ان لوگوں

پر میں طعن بھی نہیں کرتا ہوں جو بطور رخصت دوسرے قول کے مطابق
طلوع فجر کے بعد کھانے پینے کو جائز سمجھتے ہیں، نہ ان پر وجوب نضار
اور کفایت کا قائل ہوں ۱۵

امام اسحاق کے اس قول سے کہ: لا اطعن علی من تأول الرخصة صاف
طور پر معلوم ہوتا ہے کہ طلوع فجر کے بعد کھانے پینے کا جواز ایک رخصتی حکم ہے۔ اور
عزیمت یہ ہے کہ طلوع فجر پر کھانا پینا بند کر دیا جائے۔

۱۵، خامساً: مطلق بن علی کی روایت: کلاوا واشربوا حتی یعترفوا لکم
الاحسن سے بھی نسخ کا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس روایت میں صاف
طور پر کھانے پینے کا انتہائی سرخی کا نمودار ہونا بتلایا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سرخی اس وقت
نمودار ہو جاتی ہے جبکہ صبح صادق کی روشنی انتہائی حد تک پھیل جائے۔ اس طرح قویہ
حدیث امام محمد و حاکم کی راستے کے خلاف حضرت حذیفہؓ کی حدیث کے لیے مؤید بن جائیگی
کہ روزہ دار کے لیے کھانا پینا اس وقت تک جائز ہے کہ روشنی خوب پھیل جائے۔ اب
یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ اس حدیث سے طلوع فجر کے بعد کھانے پینے کا حکم
کس طرح نسخ ہو جائے گا؟

۱۶، سادساً: نسخ کا یہ دعویٰ اس بنا پر بھی ناقابلِ فہم ہے کہ یہ مسئلہ صحابہ کرام کے
عہد سے لے کر فقہائے متاخرین کے زمانے تک ہر دور میں اختلافی منقول ہوتا چلا آیا ہے
اور فقہیاء ہر دور میں مسئلہ کے ہر پہلو پر عمل درآمد بھی ہوتا رہا ہے۔ تو اگر یہ حکم واقعی
فسوخ ہو چکا ہوتا تو اس کے ہر پہلو پر ہر دور میں علماء عمل نہ کرتے چلے آتے۔ نہ اس کو
اختلافی صورت میں نقل کیا جاتا۔ حالانکہ واقعہ اس کے برخلاف ہے۔ چنانچہ پچھلے حبش

سے اس کا اختلافی ہونا ظاہر ہو چکا ہے۔

یہ چند وجوہ ہیں جن کی بنا پر ہم اس مسئلہ میں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے دعوائے نسخ کے ساتھ اتفاق نہیں کر سکتے ہیں۔ بلکہ ہماری رائے اس مسئلہ میں یہ ہے کہ یہ مسئلہ سلفاً و خلفاً اختلافی رہا ہے یا اس کا ایک پہلو عزیمت پر مبنی ہے۔ اور دوسرے میں رخصت کی رعایت کی گئی ہے۔ اور کوئی ایک پہلو بھی غسوخ نہیں ہے۔

یہ ہے مسئلہ کی اصل حقیقت، اس کی روشنی میں آپ مقررین حضرات کی کرم فرمائیاں ملاحظہ فرمائی جائیں۔ ایک عالم بزرگ جو اپنے آپ کو شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی نور اللہ مرقدہ کا خلیفہ ظاہر کر رہے ہیں، اپنی ایک تصنیف میں تحریر فرماتے ہیں:

”اس میں تو شبہ ہو سکتا ہے کہ سفید و حاری نکلی ہے یا نہیں۔ لیکن جب یہ یقین ہو جائے کہ حاری ظاہر ہو چکی ہے تو اس کے بعد کھانا گویا دن کے ایک حصہ میں کھانا ہے جو قرآن کے صبح منہوم کے سراسر خلاف ہے۔ اور یہ مورد دومی صاحب کا اجتہاد محض سینہ زوری ہے جس کی قرآنی الفاظ میں قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ دن کی اسی ابتدا اور انتہاء کو سمجھانے کے لیے تو حق تعالیٰ نے دن و رات کو سیاہ اور سفید دھاگے سے تشبیہ دی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ سفیدی کا پھیلنا شرط نہیں ہے۔“ (تفہیم القرآن ص ۱۱۲)

ایک دوسرے بزرگ جو اپنے آپ کو حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کامریہ تبارہ ہیں، اپنی ایک کتاب میں لکھتے ہیں: مورد دومی صاحب تفہیم القرآن

میں دیکھتے ہیں کہ ”اگر عین طلوع فجر پر آنکھ کھلے تو جلدی سے اٹھ کر کچھ کھا پی لے۔“ یہ صاف قرآن کریم کا انکار ہے۔ ”دعائے مستقیم“

ہم حیران ہیں کہ یہ حضرات بنفس و عناد میں تعصب اور حسد میں کہاں سے کہاں تک پہنچ چکے ہیں۔ اور کیوں مولانا مودودی کے ساتھ خدا واسطے کا پیر رکھتے ہیں؟ یہ حضرات جب بھی اختلافی اور زراعی مسائل پر قلم اٹھاتے ہیں تو اندھوں کی طرح اندھیرے میں تیر چمکتے رہتے ہیں، اور علمی تحقیق کرنے کا حق ادا نہیں کرتے ہیں اور نہ اس کے ضاری ہیں۔

ہم خود تو مسئلہ کی گزشتہ تحقیقات کی روشنی میں بزرگوں کی ان تنقیدات اور اعتراضات کو اس قابل ہی نہیں سمجھتے کہ ان کا جواب دیں یا ان پر اظہار خیال کریں۔ البتہ ناظرین کرام سے یہ استدعا ضرور کریں گے کہ سابقہ تحقیقات کی روشنی میں آپ خود ان تنقیدات اور اعتراضات پر غور کریں، پھر خود یہ فیصلہ کریں کہ اس معاملہ میں حق بجانب متغرضین حضرات ہیں یا مولانا مودودی؟ نیز مولانا مودودی اپنی اس رائے میں منفرد ہیں یا بہت سے مشاہیر امت نے بھی اس معاملہ میں وہی رائے پیش کی ہے جو آج مولانا مودودی پیش کر رہے ہیں۔

واللہ یقول الحق وهو یهدی السبیل

فصل سوم

جمع بین الاختین

(دو حقیقی بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا)

نزاعی مسائل میں ایک مسئلہ "جمع بین الاختین" کا بھی ہے۔ اس میں بھی علمائے کرام نے مولانا مودودی پر الزامات عائد کیے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مولانا نے بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرنے کی اجازت دی ہے۔ حالانکہ قرآن کی رو سے یہ جمع حرام ہے: **وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ اِلَآ مَا قَدْ سَلَفَ** "تم پر بیک وقت دو بہنوں کو اپنے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے مگر وہ جو گزر چکا ہے۔"

تنبیہ

اس کتاب کے پہلے حصہ میں (جو "اصول مسائل" کے نام سے پیش کیا گیا ہے) ہم نے "مقدمہ" کے عنوان سے چند مسئلہ اصول ذکر کیے ہیں جن میں سے ایک اسل یہ ہے: **الاجتہاد فیما لا یخلف فیہ من الاجتہاد**۔ اس کی روشنی میں جمع بین الاختین کے مسئلہ میں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ جن دو بہنوں کو ایک

شخص کے نکاح میں بیک وقت جمع کرنے کی مولانا نے اجازت دی ہے۔ وہ جڑواں بہنیں ہیں نہ کہ رہ بہنیں جو وجود میں ایک دوسری سے الگ ہوں۔ اور ایسی جڑواں بہنوں کے متعلق خصوصی طور پر کتاب و سنت میں میرے علم کی حد تک کوئی شرعی حکم نہیں ملتا۔ مجتہدین امت کے اجتہادات میں بھی خاص اسی واقعہ کے لیے کوئی شرعی فتویٰ ملنا مشکل ہے۔ اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اس کے لیے حکم شرعی معلوم کرنے میں اجتہاد سے کام لیا جائے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اجتہاد کرنے والوں کے اجتہادات سب یکساں نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان میں اختلاف بھی واقع ہو سکتا ہے۔ اب اگر اس خاص معاملہ میں مولانا مودودی کا اجتہاد دوسرے علماء کے اجتہاد سے مختلف ہو تو آخر اس میں کیا مضائقہ ہے؟

رہا خطا اور غلطی کا امکان یا نصوص اور احکام شریعت کی مخالفت کا سوال تو جس طرح اس خاص معاملہ میں مولانا کے اجتہاد میں خطا اور غلطی کا امکان ہے اسی طرح دوسرے علماء کے اجتہاد میں بھی خطا اور غلطی کا امکان ہے۔ اور جس طرح مولانا کے اجتہاد پر نصوص اور احکام شریعت کی مخالفت کا اعتراف کیا جاسکتا ہے اسی طرح دوسرے علماء کے اجتہاد پر بھی یہ اعتراف کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ دونوں اجتہادات آخر وحی الہی کی قبیل سے تو نہیں بلکہ انسانی رائے اور ظن پر مبنی ہیں۔ اور انسانی رائے خواہ کتنی اعلیٰ درجہ کی رائے کیوں نہ ہو بہر حال وہ خطا اور غلطی کے امکان سے متبرک نہیں ہو سکتی۔ اس بنا پر اس اختلاف کے بارے میں ہم اپنی دیانتدارانہ رائے یہ رکھتے ہیں کہ اس کی نوعیت بالکل اس اختلاف جیسی ہے جو کسی اجتہادی مسئلہ میں دو مجتہدین کے درمیان واقع ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح اس میں دلائل کی قوت

اور ضعف کے پیش نظر بعض مجتہدین کے اجتہاد کو بعض دوسروں کے اجتہاد پر ترجیح دی جاسکتی ہے اور مگر اہی کسی کو بھی ہم نہیں کہہ سکتے، اسی طرح یہاں بھی دلائل کی قوت اور ضعف کو دیکھ کر ہم مولانا مودودی اور دوسرے علماء کے اجتہادات میں باہمی ترجیح سے کام لے سکتے ہیں مگر مگر اہی کسی کو بھی نہیں کہہ سکتے۔ رہے اعتراضات تو یہ دونوں اجتہادات پر وارد ہو سکتے ہیں اور کوئی بھی اجتہاد اعتراضات کے درود سے محفوظ نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک مولانا مودودی کا اجتہاد زیادہ قابل ترجیح ہے۔ کیونکہ وہ ایک طرف مقبول اور اصول شریعت کے ساتھ زیادہ موافق ہے۔ اور دوسری طرف اس کی پشت پر قوی اور مضبوط دلائل بھی ہیں۔ ذیل میں ہم چاہتے ہیں کہ اصل معاملہ کی حقیقت واضح کریں پھر اس کے متعلق مولانا نے جو جواب دیا ہے اُسے پیش کریں۔ پھر یہ دیکھیں کہ مولانا نے جن نکات پر اپنا جواب مبنی قرار دیا ہے وہ مقبول اور اصول شریعت کے ساتھ موافق بھی ہیں یا کہ نہیں۔ اور ہم اس جواب کو صحیح اور اجتہاد کو قابل ترجیح کیوں سمجھ رہے ہیں؟

اصل معاملہ کی حقیقت

قصہ یوں ہوا کہ ایک صاحب نے بہاولپور میں دو متحدہ الجسم تراش کر کیوں کے نکاح کے بارے میں مولانا مودودی کے پاس ملتان جیل میں ایک سوال بھیجا اور مولانا سے یہ استدعا کی کہ اس کا جواب بھیج کر ممنون فرمائیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

سوال: مندرجہ ذیل سطور بغیر اس جواب ارسال ہیں، کسی ملاقاتی کے

ذریعہ بھیج کر ممنون فرمائیں:

”بہا دلپور میں دو تو اُم رکیاں متحد الجسم ہیں۔ یعنی جس وقت وہ پیدا ہوئیں تو ان کے کندھے پہنچ کر لہے کی ہڈی تک آپس میں جڑے ہوئے تھے۔ اور کسی طرح سے ان کو جدا نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اپنی پیدائش سے اب جو ان ہونے تک وہ ایک ساتھ چلتی پھرتی ہیں۔ ان کو بھوک ایک ہی وقت میں لگتی ہے۔ پیشاب، پاخانہ کی حاجت ایک ہی وقت ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر ان میں سے کسی ایک کو کوئی عارضہ لاحق ہو تو دوسری بھی اسی مرض میں مبتلا ہو جاتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ ان کا نکاح ایک مرد سے ہو سکتا ہے یا نہیں؟ نیز اگر دونوں بیک وقت ایک مرد کے نکاح میں آسکتی ہیں تو اس کے لیے شرعی دلیل کیلئے؟ مقامی علماء نے تو ایک مرد سے نکاح کی اجازت دیتے ہیں اور نہ دوسرے۔ ایک مرد سے ان دونوں کا نکاح قرآن کی اس آیت کی رو سے درست نہیں جس میں بتایا گیا ہے کہ دو حقیقی بہنوں کو ایک مرد بیک وقت اپنے نکاح میں جمع نہیں کر سکتا۔

وان تجمعوا بین الاختین۔ الآیہ

اس حکم کو بنیاد بنا کر اگر دو مردوں کے نکاح میں ان دو متحد الجسم عورتوں کو دیدیا جائے تو مندرجہ ذیل مفاسد اور دشواریاں ایسی ہیں جن کو دیکھ کر علماء نے سکوت اختیار کیا ہے۔

(۱) اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ ایک مرد اپنی منکوحہ نامزد بیوی تک ہی اپنے منفی تعلقات کو محدود کر سکے گا۔ اور دوسری متحد الجسم عورت

سے جو اس کے نکاح میں نہیں ہے، تعرض نہ کرے گا۔

(۲) یہ دوسری عورت جو اپنی بہن سے متحد الجسم ہونے کے ساتھ متحد المزاج بھی ہے، روجی تعلق کے وقت متاثر نہ ہوگی؟

(۳) دو مردوں سے ایسا نکاح جس میں دونوں عورتیں منفی تعلقات کے وقت متاثر ہوتی ہوں، ان کی حیا مجروح ہوتی ہو۔ ان میں رقیبہ خدایت پیدا ہوتے ہوں۔ کیا نکاح کی اس روح کے منافی نہیں ہے جس میں بتایا گیا ہے وجعل بینکم مودۃ ورحمة (روم)۔ وجعل منها زوجھا لیکن الیہا۔ (اعراف)

(۴) نکاح کا ایک بڑا مقصد افزائش نسل اور والدین اور مولود میں شفقت بھی ہے۔ دو مردوں کا یہ نکاح اس تعلق پر کلہاڑا چلاتا ہے۔ اور بھی مفاسد میں جن کے بیان کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔ براہِ کرم بشریعت کی روشنی میں اس سوال کو حل کیجیے تاکہ تذبذب دور ہو۔ اور ان عورتوں کے والدین ان کا نکاح کر سکیں اور اس فتنہ کا سد باب ہو جو جوان ہونے کے بعد ان کو لاحق ہو سکتا ہے۔ انتہی

یہاں تک سائل کا سوال تھا۔ ذیل میں مولانا مودودی کا جواب ملاحظہ فرمائیں

مولانا مودودی کا جواب

”ان دو توأم لڑکیوں کے معاملہ میں چار صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں کا نکاح جداگٹ شخصوں سے کیا جائے۔ دوسری یہ کہ ان

میں سے کسی ایک کا نکاح ایک شخص سے کیا جائے اور دوسری محروم رکھی جائے۔
تیسری یہ کہ دونوں کا نکاح ایک ہی شخص سے کر دیا جائے۔ چوتھی یہ کہ
دونوں ہمیشہ نکاح سے محروم رہیں۔

ان میں سے پہلی دو صورتیں تو ایسی صریح ناجائز، غیر معقول اور ناقابل
عمل ہیں کہ ان کے خلاف کسی استدلال کی حاجت نہیں ہے۔ اب رہ جاتی
ہیں آخری دو صورتیں، یہ دونوں قابل عمل ہیں۔ مگر ایک صورت کے
متعلق مقامی علماء کہتے ہیں کہ یہ چونکہ جمع بین الاختیق کی صورت ہے
جسے قرآن نے صریح طور پر حرام قرار دیا ہے اس لیے لا محالہ آخری صورت
پر ہی عمل کرنا ہو گا۔

بظاہر علماء کی یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں لڑکیاں
تو اہم بہنیں ہیں۔ اور قرآن کا یہ حکم صاف اور صریح ہے کہ دو بہنوں کو
بیک وقت نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ لیکن اس پر دو سوالات پیدا
ہوتے ہیں۔ را کیا یہ ظلم نہیں ہے کہ ان لڑکیوں کو دائمی تہذیب پر مجبور کیا جائے
اور یہ ہمیشہ کے لیے نکاح سے محروم رہیں؟ (۲) اور کیا قرآن کا یہ حکم ذاتی
اس مخصوص اور نادار صورت حال کے لیے ہے جس میں یہ دونوں لڑکیاں
پیدا ہونے کی طرح پیدا ہوئیں؟ میرا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اس مخصوص
حالت کے لیے نہیں ہے بلکہ اس عام حالت کے لیے ہے جس میں بہنوں
کا وجود الگ الگ ہو۔ اور وہ ایک شخص کے جمع کرنے سے ہی بیک وقت
ایک ہی نکاح میں جمع ہو سکتی ہیں، ورنہ نہیں۔

اللہ تعالیٰ کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ عام حالات کے لیے احکام بیان کرتا ہے
اور مخصوص، شاذ و نادر اور وقوع یا عیرالوقوع حالات کو چھوڑ دیتا ہے اس
طرح کے حالات سے اگر سابقہ پیش آجائے تو تفقہ کا تقاضا یہ ہے کہ عام
حکم کو ان پر جوں کا توں چسپاں کرنے کے بجائے صورت حکم کو چھوڑ کر
مقصد حکم کو مناسب طریقہ سے پورا کیا جائے۔ اس کی نظیر یہ ہے
کہ شارع نے باقائدہ صریح روزے کے لیے یہ حکم دیا ہے کہ طلوع فجر
کے ساتھ اس کو شروع کیا جائے۔ اور رات کا آغاز ہوتے ہی افطار
کیا جائے۔ وکلوا واشربوا حتی يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود من الفجر۔ ثم اتموا الصيام الى الليل۔

یہ حکم زمین کے اس حصہ اور ان علاقوں کے لیے ہے جن میں رات دن
کا الٹ پھیر چوبیس گھنٹوں کے اندر پورا ہوتا ہے۔ اور حکم کو اس شکل میں
بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زمین کی آبادی کا بیشتر حصہ ان ہی علاقوں
میں رہتا ہے۔ اب ایک شخص سخت غلطی کرے گا اگر اس حکم کو ان مخصوص
حالات پر جوں کا توں چسپاں کر دے گا جو قطب شمالی کے قریب علاقوں
میں پائے جاتے ہیں۔ جہاں رات اور دن کا طول کئی کئی ہفتوں تک
متدہم ہو جاتا ہے۔ ایسے علاقوں کے لیے یہ کہنا کہ وہاں بھی طلوع فجر کے
ساتھ روزہ شروع کیا جائے اور رات آنے پر کھولا جائے، یا یہ کہ
وہاں سرے سے روزہ رکھا ہی نہ جائے۔ کسی طرح صحیح نہ ہو گا۔ تفقہ
کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے مقامات پر صورت حکم کو چھوڑ کر حکم کا منشاء

کسی مناسب صورت سے پورا کیا جاتے۔ مثلاً یہ کہ روزوں کے لیے ایسے اوقات مقرر کر لیے جائیں جو زمین کی بیشتر آبادی کے اوقات صوم سے ملتے جلتے ہوں۔ یہی صورت میرے نزدیک ان دو لڑکیوں کے معاملہ میں بھی اختیار کرنی چاہیے جن کے جسم آپس میں جڑے ہوئے ہیں۔ ان کا نکاح دو الگ شخصوں سے کرنے یا سرے سے نکاح ہی نہ کرنے کی تجویزیں غلط ہیں ہونا یہ چاہیے کہ ان تجمعوا بین الاختین کے ظاہر کو چھوڑ کر صرف اس کے منشا کو پورا کیا جائے۔

حکم کا منشا یہ ہے کہ دو بہنوں کو سوکنا پے کی رقابت میں مبتلا کرنے سے پرہیز کیا جائے۔ یہاں چونکہ ایسی صورت درپیش ہے کہ دونوں کا نکاح یا تو ایک ہی شخص سے ہو سکتا ہے۔ یا پھر کسی سے نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لیے یہ فیصلہ انہی دو بہنوں پر چھوڑ دیا جائے کہ آیا وہ بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں جانے پر راضی ہیں یا دائمی تجرد کو ترجیح دیتی ہیں۔ اگر وہ پہلی صورت کو خود قبول کریں تو ان کا نکاح کسی ایسے شخص سے کر دیا جائے جو انہیں پسند کرے۔ اور اگر وہ دوسری صورت کو ہی ترجیح دیں تو پھر اس ظلم کی ذمہ داری سے ہم بھی بری ہیں اور خدا کا قانون بھی۔

(ترجمان القرآن ج ۲۳ عدد ۲۔ نوبر ۱۹۵۴ء)

یہ ہے وہ جواب جو مولانا مودودی نے مذکور الصدر سوال کو حل کرنے کے لیے مٹان جیل سے نکھ کر بھیجا تھا اور جس کو آج بعض مفاد پرست اور لیڈر طبع حضرات غلط رنگ اور مسخ شدہ صورت میں عوام اور خواص کے سامنے مطلب براری کے لیے

پیش کرتے ہیں تاکہ مولانا مودودی سے لوگ متنفر ہو جائیں اور ان کے متعلق سادہ لوح مسلمان ہمیشہ بدظنی میں مبتلا رہیں۔

ذاتی رائے

اس جواب کے بارے میں ہماری ذاتی رائے یہ ہے کہ غیر متعصبانہ ذہنیت سے جستجوئے حق کے لیے اگر مولانا مودودی کے اس جواب پر غور کیا جائے تو زیادہ سے زیادہ اس کی مخالفت میں جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ مولانا کا یہ اجتہاد صحیح نہیں ہے۔ اور صحیح نہ ہونے کے لیے یہ اور یہ وجوہات ہیں۔ لیکن ایک خدا ترس اور حق پسند عالم کبھی یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ مولانا کا یہ جواب گمراہی، یا دیدہ دانستہ قرآنی حکم کی تکریف ہے۔ کیونکہ اجتہادی مسائل، تعبیر نصوں اور احکام شرع کے انطباق میں اگرچہ ہر عالم دوسرے عالم کے اجتہاد اور علمی رائے سے اختلاف کر سکتا ہے مگر صرف اختلاف رائے کی وجہ سے کسی کو گمراہ یا محرف قرآن نہیں کہہ سکتا۔ یہ ان لوگوں کا کام ہے جن کے دل خوفِ خداوندی سے بالکل خالی اور آخرت کی جوابدہی کے احساس سے یکسر غافل ہو چکے ہوں، مگر حق پسند اور خدا ترس علماء ہرگز یہ جرأت نہیں کر سکتے کہ مجرد اختلاف رائے کی بنیاد پر دوسروں کو گمراہ یا محرف قرآن قرار دیں۔ یا کسی کو بدنام کرنے کے لیے واقعات کو غلط رنگ اور مسخ شدہ صورت میں پیش کریں۔

جو حضرات اسلام کے قانونِ ازدواج سے واقف ہیں اور احکامِ شرعیہ کے انطباق کے مواقع پہچاننے میں بھی بصیرت رکھتے ہیں، ان کے لیے مولانا کا یہ جواب اگرچہ چنداں کسی تبصرے کا محتاج نہیں ہے۔ تاہم مزید توضیح کی غرض سے لوگوں کے

شبہات دور کرنے کے لیے ذیل کے مسطور میں اس جواب پر مختصر تبصرہ پیش کیا جاتا ہے تاکہ لوگوں پر جواب کی حقیقت بھی واضح ہو جائے اور غلط پروپیگنڈوں سے بھی متاثر نہ ہوں۔

تبصرہ

توأم متقد الجسم رکیوں کے نکاح کے بارے میں مولانا کا یہ جواب دو بڑے بڑے نکتوں پر مبنی ہے: تا وقتیکہ ان دو نکتوں کی صحت و فساد معلوم نہ ہو۔ جواب کی صحت یا فساد معلوم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ذیل میں ان دو نکتوں کی مختصر تشریح کی جاتی ہے۔ اس سے خود بخود یہ واضح ہو جائے گا کہ جواب صحیح ہے یا غلط۔

نکتہ اول

پہلا نکتہ یہ ہے کہ خدائی قانون کی رو سے یہ توأم رکیاں بھی عام عورتوں کی طرح نکاح کی حقدار ہیں۔ اگر ان کو نکاح سے کلیتہً محروم کیا جائے تو یہ ایک طرف ان پر ظلم ہوگا اور دوسری طرف خدائی قانون پر اعتراض کرنے کا بھی موجب ہوگا۔

نکتہ دوم

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ: ان تجمعو ابین الاختین کا قرآنی حکم اگرچہ بظاہر عام ہے مگر اس کا محمل وہ دو نہیں ہیں جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ عام کثیرۃ الوقوع حالات اور واقعات کے لیے احکام بیان کرتا ہے۔ اور شاذ و نادر حالات کو چھوڑ دیتا ہے۔ چونکہ توأم متقد الجسم رکیوں کا واقعہ بھی ایک نادر واقعہ ہے۔ اس لیے قاعدے کی رو سے یہ قرآنی حکم کا محمل نہیں ہونا چاہیے۔ اور نہ قرآن کا عام حکم اس واقعہ پر منطبق کرنا چاہیے۔

یہ دونکے ہیں جن پر جواب کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ ذیل میں ہم چاہتے ہیں کہ ان دونوں کی مختصر تشریح کریں تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ ان میں سے کوئی ایک نکتہ بھی ایسا نہیں ہے جو شرعی اصولوں کے خلاف یا ان کے ساتھ متصادم ہو۔

نکتہ اول کی تشریح

یہ ایک مسلم امر اور ناقابل انکار حقیقت ہے کہ ”اسلام“ کی نظر میں تشریع نکاح کی غرض و غایت دوسرے بہت سے اغراض و مقاصد کے ساتھ حفاظت اخلاق بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کی اصطلاح میں نکاح کے لیے دوسرے بہت سے ناموں کے ساتھ ایک نام ”احصان“ کا بھی تجویز کیا گیا ہے جس میں یہ اشعار پایا جاتا ہے کہ مرد اور عورت دونوں کے لیے نکاح ایک اخلاقی قلعہ اور حصار ہے جس میں رہ کر میاں بیوی دونوں اپنے اخلاق کی حفاظت کر سکتے ہیں۔ اس غرض اور اہم مقصد کے حصول کے لیے اسلام نے بلا کسی استثناء کے تمام عورتوں کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنے لیے بطور خون یا ان کے لیے ان کے اولیاء جس طریقہ سے بھی ممکن ہو نکاح کا جائز انتظام کریں۔ اس حق سے اسلام نے کسی عورت کو بھی محروم نہیں کیا ہے۔ اور نہ کسی کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ توأم متحد الجسم لڑکیاں بھی دوسری عورتوں کی طرح حفاظت اخلاق کے اس قانونی حق کی مستحق ہیں۔ کیونکہ شرعی نقطہ نگاہ سے جس طرح دوسری عورتوں کے اخلاق کی حفاظت مندرجہ ذیل ہے تاکہ اسلامی معاشرہ منفی بد اخلاقی کے جہلک اثرات سے محفوظ رہے۔ اسی طرح توأم متحد الجسم لڑکیوں کے اخلاق کی حفاظت بھی معاشرہ کو پاک رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے قوانین ازدواج اور احکام نکاح

میں اولیاء کو صاف طور پر یہ ہدایت کی گئی ہے کہ تم میں سے جو بھی مرد و عورت شادی شدہ نہ ہوں وہ جس طریقہ سے بھی ممکن ہو نکاح کا جائز انتظام کریں۔ اور ان قوانین میں کسی عورت کو اس حکم سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَعَمَلِكُمْ

الآیہ - (النور: ۳۲)

”تم میں سے جو بے شوہر عورتیں یا غیر شادی شدہ مرد ہوں، یا نیک

غلام اور لونڈیاں ہوں، ان سب کے لیے نکاح کا انتظام کرو۔

اس آیت کے الفاظ پر جب غور کیا جاتا ہے تو ایامی کے عموم میں وہ تمام

عورتیں داخل ہیں۔ جو بے شوہر ہوں۔ خواہ وہ توأم متحد الجسم ہوں یا وہ عورتیں

ہوں جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں۔ اور جب ایامی کے عموم میں یہ

تمام عورتیں داخل ہوئیں تو اس آیت کی رو سے توأم متحد الجسم لڑکیوں کے لیے بھی

دوسری عورتوں کی طرح نکاح کا انتظام کرنا اولیاء کے فرائض میں داخل ہو گا اور

یہ توأم لڑکیاں بھی دیگر عورتوں کی طرح نکاح کی حقدار ثابت ہوں گی

ایک دوسری آیت

فَلَا تَعْضِلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُنَّ

بِالْعُرْفِ ذَٰلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ

الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ۔ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ

لَا تَعْلَمُونَ۔ (البقرہ: ۲۳۲)

وہ مرد اور عورتیں جب آپس میں نکاح کرنے پر راضی ہوں تو تم

انہیں نکاح کرنے سے نہ روکو۔ تم میں سے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو، اُسے اس کی نصیحت کی باقی ہے کہ تمہارے لیے عمدہ اور پاکیزہ طرز عمل یہی ہے۔ حقیقت حال خدا کو معلوم ہے۔ تمہیں اس کا علم نہیں ہے۔“

اس آیت میں عورتوں کے سرپرست اور اولیاء کو واضح طور پر یہ ہدایت کی گئی ہے کہ جب تم میں سے کوئی مرد اور عورت ایک دوسرے سے باہم نکاح کرنے پر رضا مند ہو جائیں تو تم کو ان کے اس نکاح کی راہ میں رکاوٹ نہ بننا چاہیے۔ اگرچہ ان کا یہ نکاح تمہیں انتہائی ناگوار اور ناپسند کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اس سے ایک طرف ان کے قانونی حقوق ملت ہوں گے اور دوسری طرف یہ قوی اندیشہ رہے گا کہ مرد و عورت دونوں باہمی میل و ملاپ کی وجہ سے اندرونی طور پر صنفی بد اخلاقی میں مبتلا ہو جائیں گے جس سے ان کی خاندانی عزت اور شرافت داغدار ہو کر رہے گی۔ اس پر ان الفاظ میں تنبیہ کی گئی ہے: ذالک ازکی لکم واطہروا للہ بعدوانکم لا تعلمون۔ اس آیت میں بھی عورتوں کا جو حق نکاح بیان کیا گیا ہے اس میں تو تم محمد مصطفیٰؐ کو لے کر کیوں اور ان عورتوں کے مابین کوئی فرق اصلاً ذکر نہیں کیا گیا ہے جو جدید میں ایک دوسرے سے الگ ہوں۔

ایک حدیث

حضرت نے عورتوں کے حق نکاح سے متعلق حضرت علیؑ کو ایک وصیت فرمائی تھی۔ ارشاد فرماتے: مقصد یہ تھا کہ ان کے لیے نکاح کا انتظام بروقت کرنا چاہیے۔ غفلت اور بے پروائی سے کام لینا اس بارے میں انتہائی خطرناک ثابت ہو گا۔ اس لیے تم ان کے نکاح کے بارے میں ٹال مٹول نہ کرو، نہ اپنے وقت سے اُسے

مؤخر کرو۔ ہو سکتا ہے کہ ٹرک کی تاخیر مزید کی وجہ سے کسی صنفی بد اخلاقی میں مبتلا ہو جائے۔
 اور شہوانی جذبات اس کو غلط راستہ پر ڈال دیں۔ حدیث کے الفاظ درج ذیل ہیں:
 ثلث لا توخذھن یا علی۔ الایم اذا وجدت لھا کفوا... الحدیث
 "اے علی! تین کام ہیں جن کو اپنے وقت سے مؤخر نہ کرو ایک
 بے شوہر عورت کا نکاح جبکہ تمہیں اس کا کفو ملے..."

اس حدیث میں الایم کے عموم میں یہ تو ائم متحد الجسم لڑکیاں بھی داخل ہیں تو
 جس طرح دوسری عام عورتیں اس حدیث کی رو سے قانونی طور پر یہ حق رکھتی ہیں
 کہ ان کے اولیاء اور سرپرست بروقت ان کے لیے نکاح کا انتظام کریں، اسی طرح
 یہ تو ائم متحد الجسم لڑکیاں بھی یہ حق رکھتی ہیں کہ ان کے لیے بھی نکاح کا انتظام بروقت
 کیا جائے۔ ان سے اس حق کو سلب کرنے کے لیے کوئی شرعی دلیل ابھی تک نہیں مل
 سکی ہے۔

بہر حال قرآن و حدیث کی مندرجہ بالا تصریحات سے یہ بات صاف طور پر واضح
 ہے کہ یہ تو ائم متحد الجسم لڑکیاں بھی دوسری عام عورتوں کی طرح نکاح کرنے کا حق رکھتی
 ہیں اور کوئی معقول وجہ ایسی نہیں ہے جس کی رو سے ان کو ہمیشہ کے لیے حق نکاح
 سے محروم کیا جائے۔ اب اگر ہم ان کو دائمی تجرد پر مجبور کریں اور کلیتہً حق نکاح سے
 انہیں محروم رکھیں تو یہ ایک طرف ان پر ظلم ہو گا اور دوسری طرف خدائی قانون
 پر اعتراض کا موجب بنے گا۔

مکتہ دوم کی تشریح

مکتہ دوم میں ان تجامع و ابین الاختین کے حکم سے ان تو ائم لڑکیوں کے

خروج کا دعویٰ چونکہ اس بنیاد پر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ عام حالات کے لیے احکام بیان کرتا ہے۔ اور شاذ و نادر الوقوع حالات کو چھوڑ دیتا ہے۔ اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس بنیادی قاعدے کی تشریح کی جائے کہ آیا یہ کہنا صحیح بھی ہے یا نہیں کہ قرآنی احکام عمومی طور پر عام کثرة الوقوع حالات کے لیے ہوتے ہیں اور شاذ و نادر الوقوع حالات ان سے مستثنیٰ ہوتے ہیں؟ اور کیا عام احکام قرآنی سے نادر الوقوع حالات کے استثناء کا یہ اصول خود قرآن نے تسلیم کیا ہے یا نہیں؟ اور ماہرین علمائے شریعت اور فقہائے اسلام نے اس کے متعلق اپنا نقطہ نظر کیا پیش کیا ہے؟ یہ چند ضروری امور ہیں جن پر ذیل کی سطور میں بحث کی جاتی ہے۔ اس سے خود بخود یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ان تجمعات بین الاختین کے قرآنی حکم سے ان توأم متحد الجسم لڑکیوں کا خروج چنداں غیر معقول نہیں ہے۔

قرآنی احکام اور استثناء

قرآن کریم کی تعلیمات میں غور کرنے سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ قرآنی احکام عام طور پر کثرة الوقوع حالات کے لیے ہوتے ہیں اور نادر الوقوع حالات کے لیے احکام الگ ہوتے ہیں جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ یہ شاذ و نادر الوقوع حالات عام قرآنی احکام سے مستثنیٰ ہیں۔ اس کے لیے اگرچہ مثالیں بکثرت ملتی ہیں مگر یہاں ہم صرف دو مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

مثال اول

قرآن کریم میں صاف اور صریح طور پر یہ حکم دیا گیا ہے کہ تین تیز رفتاری

طور پر حرام ہیں۔ ایک مردار جانور۔ دوسری رگوں کا خون اور تیسری چیز خنزیر۔
ارشاد ربانی ہے :

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ۖ ثُمَّ يَرْوِي

جانور۔ خون اور خنزیر کا گوشت سب حرام کیسے گئے ہیں :

لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ بعض نادانوں کو قلع حالات سے سابقہ

پیش آنے پر یہ حکم معمول نہیں بلکہ ان کے لیے احکام الگ ہیں۔ چنانچہ قرآن ہی

نے یہ گنجائش رکھ چھوڑی ہے کہ اضطرار کی حالت میں یہ تمام حرام چیزیں بقدر

ضرورت استعمال کی جاسکتی ہیں۔ اور شریعت کی رو سے اس میں کوئی قیاحت

نہیں ہے۔ ارشاد خداوندی ہے :

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ (البقرہ: ۱۷۳)

”جو شخص مضطر ہو کر ان اشیاء کا استعمال کرے۔ درآن حالیکہ

سرکشی کی نیت سے نہ ہو اور نہ حد ضرورت سے تجاوز کر چکا ہو تو اس

پر کوئی گناہ عائد نہیں ہے۔“

دوسری جگہ ارشاد ہے :

فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مَخْصَصَةٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ (البقرہ: ۱۷۳)

”رحیم۔ (المائدہ: ۳۳)

”جو شخص مضطر ہو کر مخصصہ کی حالت میں ان چیزوں کا استعمال

کرے درآن حالیکہ اس کا دل گناہ کی طرف مائل نہ ہو تو اللہ بخشنے

والا مہربان ہے۔“

ایک اور جگہ صاف طور پر اعلان کیا گیا ہے کہ یہ چیزیں اضطرار کی حالت میں حرام ہی نہیں۔

وَقَدْ قَصَصْنَا لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ

(الانعام: ۱۱۹)

”اللہ نے تمہیں تفصیل سے وہ چیزیں بتائی ہیں جو تم پر ہر حالت میں حرام کی گئی ہیں بجز حالت اضطرار کے کہ اس میں یہ چیزیں سرے سے حرام ہی نہیں ہیں۔“

یہ آیات صاف بتا رہی ہیں کہ عام احکام قرآن سے بعض شاذ و نادر وقوع حالات مستثنیٰ ہو سکتے ہیں اور یہ کوئی ضروری امر نہیں ہے کہ عام کثیرۃ الوقوع حالات کے لیے جو احکام مقرر کیے گئے ہوں وہ شاذ و نادر الوقوع حالات کے لیے احکام ہوں۔

مثال دوم

اسی طرح قرآن کریم نے عام حالات میں شرک کے بارے میں یہ حکم دیا ہے کہ یہ قطعی حرام اور ناقابل معافی جرم ہے۔ اس سے تمام سابقہ اعمال حبط اور ضائع ہو جاتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ

لِمَنْ يَشَاءُ - (النساء: ۱۱۶)

”اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کرتا۔ اور اس کے ماسوا تمام گنہ

جسے چاہے معاف کر دیتا ہے۔“

وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ۔

المائدہ: ۷۲

”جس نے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک بنایا، اس پر حرام کر دی

اللہ نے جنت“

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا ہے کہ مومن کے لیے شرک کا ارتکاب جائز نہیں اگرچہ اس کو شدید ترین حالات سے دوچار ہونا پڑے۔ ارشاد ہے:-

لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا وَإِنْ قُتِلْتَ أَوْ حُرِقْتَ۔ الحدیث

”خدا کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرو اگرچہ تم کو قتل کیا جائے

یا آگ میں ڈالا جائے“

یہ شرک جو اس حدیث اور سابقہ آیات میں ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے مراد عام شرک ہے۔ خواہ وہ زبانی حد تک ہو۔ یا دل میں بھی اتر چکا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مجبوری کی حالت میں اگر زبانی شرک سے اجتناب کی وجہ سے انسان مر جائے تو وہ شہادت کی موت مرجاتا ہے۔ اور اختیار کی حالت میں زبانی شرک بھی قابلِ معافی نہیں ہے۔ مگر اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ بعض نادانوں کو تو وہ حالات اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیئے گئے ہیں۔ چنانچہ اکراہ بالقتل کی صورت میں اپنے نفس کو بچانے کی غرض سے خود قرآن ہی نے زبانی حد تک شرک کے الفاظ استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔ اَلَا مَنِ الْكُفْرَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ۔ مگر وہ جس پر حبر کیا جائے ورنہ خلیفہ اس کا دل ایمان پر مضبوط اور مطمئن ہو۔

اب ایک متلاشی حق کی حیثیت سے جب ان آیات پر غور کیا جاتا ہے تو یہ حقیقت ہر انسان پر منکشف ہو جاتی ہے کہ قرآن کریم نے بھی خود یہ اصول تسلیم کیا ہے کہ عام اور مطلق احکام میں یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ شاذ اور نادر الوقوع حالات کے لیے بھی احکام ہوں۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ ان کے لیے احکام الگ ہوں، ورنہ مردار جانور اور خنزیر وغیرہ محرمات حالت اضطرار میں باطل نہ ہوتے اور نہ اگر اہل کی حالت میں زبانی حد تک شرک کے الفاظ کا استعمال جائز ہوتا۔

فقہاء نے بھی یہ اصول تسلیم کیا ہے

اس کے بعد ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی شریعت کے ماہرین علماء اور فقہاء کا نقطہ نظر اس بارے میں کیا ہے۔ آیا انہوں نے بھی یہ اصول تسلیم کیا ہے یا نہیں؟ اس کے لیے جب ہم ان کی تصانیف کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ان میں ہمیں ان کے ایسے اقوال ملتے ہیں جن سے واضح طور پر اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ علما شریعت اور فقہاء نے بھی یہ اصول تسلیم کیا ہے۔ مثال کے طور پر ہم ذیل میں دو مثالیں پیش کرتے ہیں جس سے اس معاملہ میں فقہاء کا نقطہ نظر واضح ہو سکتا ہے:

مثال اول: پانچ نمازیں اور اہل بیچار

قرآن و حدیث دونوں اس بات پر ناطق اور باہد کہ متفق ہیں کہ تمام اہل اسلام پر دوسرے فرائض کے ساتھ دن رات میں پانچ نمازیں بھی فرض ہیں۔ ان کی فرضیت علما شریعت کی نظروں میں اتنی قطعی اور یقینی ہے کہ اس سے انکار کرنے والوں کے حق میں پوری امت کا اجماعی فیصلہ یہ ہے کہ وہ اسلام کے

دارت سے خارج ہیں اور ایک منٹ کے لیے بھی ایسے لوگ مومن نہیں رہ سکتے۔

اجمع المسلمون علی ان کل من وجبت علیہ صلوٰۃ

من المكلفین ثم ترکھا جاحداً لوجوبھا کفر۔ (غنیۃ شرح

ہدایہ ج ۱ ص ۱۶۱ - میزان الشعرانی ج ۱ ص ۱۲۱)

پانچ نمازوں کی اس فرضیت کا تعلق کسی خاص خطہ زمین، یا کسی مخصوص اقلیم کے ساتھ نہیں ہے بلکہ تمام روئے زمین کے باشندوں سے ہے۔ قرآن کریم میں سارے مسلمانوں کو یہ عام حکم ہے کہ **حَافِظُوا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَوةِ الْوُسْطٰی**۔ تمام نمازوں کی محافظت کرو، خاص کر درمیانی نماز کی۔ اس عام حکم کی تشریح حضور نے یوں فرمائی ہے: **خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ افترضھن اللہ علی العباد**۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے تمام بندوں پر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ فقہاء اسلام نے بھی اپنے فیصلوں کی بنیاد حضور کی اس تشریح پر رکھی ہے شیخ ابن ہمام مغنی کہتے ہیں کہ لیلۃ الاسراء میں یہ پانچ نمازیں تمام روئے زمین کے باشندوں پر فرض ہوتی ہیں اور کسی خاص اقلیم کے ساتھ یہ حکم مخصوص نہیں ہے۔ نہ اس سے کسی خاص ملک کے باشندوں کا استثناء کیا گیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں

فروعن اللہ الصلوات خمساً بعد ما امر اولاً بخمسین لیلۃ الاسراء ثم

استقر الامر علی ذالک الخمس شرعاً عاماً لاهل الآفاق لا تفصیل فیہ بین

قطر و قطر۔ (فتح القدیر بحوالہ شامی ج ۱ ص ۳۳۲)

”شب معراج میں پہلے پچاس نمازیں فرض ہوئی تھیں اس کے بعد اللہ تعالیٰ

نے تخفیف فرما کر پانچ کر دیں۔ اور تمام روئے زمین کے باشندوں کے لیے یہ پانچ

نمازیں عام شریعت قرار پائی۔ اس میں نہ کسی خاص اقلیم کی تخصیص ہے اور

نہ زمین کے باشندوں کے درمیان کوئی فرق ہے :-

لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اس منطوق حکم اور قطعی فیصلہ سے بعض بلند پایہ علماء نے اپنے اس اجتہاد کی بنا پر کہ نمازوں کی فرضیت کا تعلق اپنے اوقات کے ساتھ ہے جو ان کے لیے اسباب ہیں تو جہاں اسباب نہ ہوں وہاں نماز بھی فرض نہیں بعض خاص قائلیم کے باشندوں کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے اور صاف طور پر ان کے حق میں یہ فتویٰ دیا ہے کہ ان پر بعض نمازیں فرض نہیں ہیں۔ چنانچہ مشہور معرکہ الارامہ میں کہ اہل بلغار پر عشاء کی نماز فرض ہے یا نہیں، امام بقالی رحمۃ اللہ کا مذہب فقہاء نے یہ بیان کیا ہے کہ ان پر امام موصوف کے نزدیک عشاء کی نماز فرض نہیں ہے۔ امام شمس الائمہ حلوانی رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ پہلے امام بقالی رحمۃ اللہ علیہ کے مخالف تھے مگر بعد میں وہ بھی امام بقالی کے ہمناہ بن گئے کہ اہل بلغار پر عشاء کی نماز فرض نہیں ہے۔ پھر ان دونوں اماموں کے ہمناہ اور بھی بڑے بڑے علماء ہیں شامی ج ۱ ص ۲۳۶، فتح القدیر، اور کبیری وغیرہ کتب فقہ میں اس کی مکمل تفصیل موجود ہے، جن حضرات کا جی چاہے وہاں دیکھ لیں۔

اب آپ ہی بتائیں کہ اہل بلغار کے حق میں امام بقالی اور امام شمس الائمہ حلوانی وغیرہ علماء نے جو یہ فتویٰ دیا ہے کہ ان پر عشاء کی نماز فرض نہیں ہے، یہ عام حکم قرآنی سے نادر الوقوع حالات کا ایک قسم کا استثناء نہیں ہے؟ اگر ہے تو ماننا پڑیگا کہ فقہاء نے بھی یہ اصول تسلیم کیا ہے کہ عموماً احکام قرآنی عام کثیرۃ الوقوع حالات کے لیے ہوتے ہیں۔ اور نادر و نادر الوقوع حالات کے لیے ہو سکتا ہے کہ احکام الگ ہوں :- یہ نہ کوئی گمراہی ہے اور نہ فسق، بلکہ یہ علماء اور فقہاء کا شیوہ رہا ہے۔

مثال دوم۔ فائدہ الطہورین اور مسئلہ نماز

۔ اسی طرح قرآن کریم نے صریح طور پر یہ حکم دیا ہے کہ نماز کے لیے طہارت ایک ضروری شرط ہے۔ جس کے بغیر ہرگز نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہے۔ نہ اس کے بغیر نماز صحیح ہو سکتی ہے۔ حتیٰ کہ بعض فقہاء نے تو ایسے شخص پر کفر کا فتویٰ دیا ہے جو بغیر طہارت کے نماز پڑھے۔ بشرطیکہ وہ عمدًا ایسا کرے۔ (درمختار ج ۱ ص ۲۱) طہارت کا یہ اثر اہل قرآن و حدیث دونوں کا متفقہ فیصلہ ہے۔ قرآن میں بھی طہارت نماز کے لیے شرط قرار دی گئی ہے اور حدیث میں بھی۔ قرآن میں اس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ۖ

۔ جب بھی تم نماز کے لیے کھڑے ہو جاتے ہو تو منہ کو بھی دھو لیا کرو اور ہاتھوں کو بھی کہنیوں تک۔

اور حدیث میں اس کا ذکر حضور کے اس ارشاد میں کیا گیا ہے: مفتاح الصلوة طہور۔ نماز کی کنجی طہارت اور پاکیزگی ہے۔ اور لا تقبل صلوة بغیر طہور۔ طہارت کے بغیر کوئی نماز مقبول اور درست نہیں ہے۔

لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے بعض ایسی صورتوں میں جو کثیرۃ الوقوع نہیں بلکہ نادر الوقوع ہیں، قرآن و حدیث کے اس متفقہ فیصلہ کے خلاف طہارت کے بغیر بھی نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے جس سے یہ بات صاف طور پر ثابت ہوتی ہے کہ فقہاء نے بھی یہ اصول تسلیم کیا ہے کہ قرآنی احکام عام کثیرۃ الوقوع حالات کے لیے ہوتے ہیں۔ اور نادر و نادر الوقوع حالات کے لیے ہو سکتا ہے کہ احکام الگ ہوں۔ قبل میں ہم وہ صورتیں ذکر کرتے ہیں جن میں فقہاء نے طہارت کے بغیر نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے اور جن سے زیر بحث قاعدہ کی تائید ہو سکتی ہے۔ درمختار ج ۱ ص ۲۲ میں قاعدہ

الطہورین کے متعلق یہ مسئلہ بصراحت ذکر کیا گیا ہے :

فاقد الطہورین کی پہلی قسم

والمحصور فاقد الطہورین بان حبس فی مکان نجس ولا یکنہ احراج تراب
مطہر وکذا العاجز عنہا المرص یؤخرها عندہ وقال لا یتشبه بالمحسین وجوباً
فیہم ولیسجد ان وجد مکاناً یا بساً والا یؤمی ایماء ثم یعید بہ نفی والیہ صح رجوع الیہ

”جو شخص کسی ناپاک مکان میں بند کیا گیا ہو اور پاک مٹی اس کو نہیں مل رہی ہو۔ اسی

طرح وہ بیمار آدمی جو بیماری کی وجہ سے وضو واد تیمم دونوں پر قادر نہیں رہا ہو،

دونوں فاقد الطہورین ہیں۔ یہ دونوں شخص امام صاحب کے نزدیک نماز کو مؤخر کریں گے

اور صاحبین کے نزدیک نمازیوں کے ساتھ تشبہ کی غرض سے لا انا نماز پڑھیں گے۔

جبکہ ملے تو رکوع اور سجدہ بھی کریں گے۔ اور نہ ملے تو اشارہ پر اکتفا کریں گے، پھر

نماز کا اعادہ کریں گے۔ اسی پر فتویٰ ہے اور اسی کی طرف امام صاحب نے رجوع بھی کیا ہے۔

یہ فاقد الطہورین کی ایک قسم ہو گئی۔ صاحبین کے نزدیک اس کو ہر قسم

کی طہارت کے بغیر نماز پڑھنے کی اجازت مل گئی۔ اور اس کے ذمہ یہ لازم کر دیا

گیا کہ رکوع اور سجدے پر قدرت نہ ہو تو اشارہ سے نماز پڑھنے پر اکتفا کرے۔

فاقد الطہورین کی دوسری قسم

فاقد الطہورین کی دوسری قسم ایسی بھی ہے جس کو فقہاء نے ہر قسم کی طہارت

کے بغیر نماز پڑھنے کی اجازت بھی دی ہے۔ اور اس پر بعد میں قضاء بھی لازم

نہیں کیا گیا ہے۔ اس کا ذکر ذیل کی عبارت میں کیا گیا ہے :-

مقطوع الرجلین والیدین اذا کان فی وجہہ جراحة

لجلی بعیر طہارة ولا یتیم ولا یعید علی الاصح۔ (رد مختار ص ۳۳)

”جس شخص کے ہاتھ پیر کاٹے گئے ہوں۔ اور چہرہ زخمی ہو۔ وہ وضو

اور تیمم دونوں کے بغیر نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور قول اصح کے مطابق اس

پر نماز کا اعادہ بھی واجب نہیں ہے۔“

یہاں آپ نے دیکھا کہ ہر قسم کی طہارت کے بغیر نماز پڑھنے کی اجازت بھی دی

گئی۔ اور اعادہ بھی اس پر لازم نہیں تھا۔ دیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ

ان کے نزدیک ایسی نماز شرعاً معتبر ہے۔ یہ تصریحات اس بات پر قطعی شہادت

دیتی ہیں کہ فقہان نے بھی یہ اصول تسلیم کیا ہے کہ قرآن کریم کے عام احکام کا انطباق

شاذ اور نادر الوقوع حالات پر کوئی ضروری امر نہیں ہے۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ

نادر الوقوع حالات عام احکام قرآنی سے مستثنیٰ اور احکام ان کے لیے الگ ہو۔

اس کے بعد تو ائمہ متہد المجسم لڑکیوں کے نکاح کے متعلق اپنے جواب میں مولانا مودودی

نے جو اسٹے پیش کی ہے اس سے دلائل کی بنا پر تو اختلافات کیا جاسکتا ہے مگر

اس کو اگر اسی یا دیدہ و دانستہ قرآن کے احکام کی خلاف ورزی نہیں کہا جاسکتا۔

اب ذیل میں وہ اعتراض پیش کیا جاتا ہے جو بعض علمی حلقوں کی طرف سے

مولانا مودودی کے مذکور الصدر جواب پر وارد کیا گیا ہے پھر اس کے جوابات ذکر کیے جائیں گے

اعترضات

مولانا مودودی کے مذکور الصدر جواب پر بعض بزرگوں نے یہ اعتراض

کیا ہے کہ ”مولانا مودودی کا یہ جواب کہ یہ تو ائمہ متہد المجسم لڑکیاں ایک

وقت ایک شخص کے نکاح میں آسکتی ہیں قرآن کریم کے صریح حکم کے خلاف ہے اس لیے ایک

وقت ایک شخص کے نکاح میں دو بہنوں کا جمع ہونا حرام معلوم ہوتا ہے نیز

اس بات پر امت کا اجماع بھی ہے کہ بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں دو بہنوں کا جمع ہونا حرام ہے تو مولانا کا یہ جواب اجماع امت کے تعلق فیصلہ کے بھی خلاف ہے اور اس کے ساتھ ٹکرا رہا ہے لہذا اس کو صحیح تسلیم نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ جان بوجھ کر حکم قرآنی کی خلاف ورزی پر مشتمل معلوم ہوتا ہے۔

تین جوابات

اس اعتراض کے چند جواب دیئے جاسکتے ہیں جن میں سے پہلا جواب یہ ہے:

جواب اول

ان تجمعو ابین الاختین کے حکم کی خلاف ورزی جب لازم آئیگی کہ پہلے یہ ثابت کیا جائے کہ قرآن کا یہ حکم اس قسم کے نادر الوقوع حالات اور اوقات کو بھی شامل ہے۔ اور یہ تو ائمہ متہد المجسم لڑکیاں ان تجمعو ابین الاختین کے حکم میں یقینی طور پر داخل ہیں۔ اسی طرح اجماع امت کی بھی مخالفت جب لازم آئے گی کہ پہلے قوی دلائل سے یہ ثبوت بہم پہنچایا جائے کہ ماضی کے کسی دور میں تو ائمہ متہد المجسم لڑکیوں کے نکاح کا معاملہ کہیں امت کے سامنے پیش کیا گیا ہے۔ اور امت نے اس کے متعلق بالاجماع یہ فیصلہ کیا ہے کہ یہ دونوں ایک شخص کے نکاح میں نہیں آسکتی ہیں۔ حالانکہ ابھی تک قوی دلائل سے یہ بات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچی ہے کہ یہ تو ائمہ متہد المجسم بہنیں بھی ان تجمعو ابین الاختین کے حکم میں بالیقین داخل ہیں یا ماضی کے کسی دور میں اس پر امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ بلکہ پچھلی تشریحات کی روشنی میں بہت ممکن ہے کہ قرآن کریم کا یہ حکم ان دو بہنوں کے بیٹے ہو جو درجہ میں ایک دوسرے سے

انگہ ہوں اور توأم متحد الجسم لڑکیاں سرے سے اس میں داخل ہی نہ ہوں۔ کیونکہ عام احکام قرآنی کے بارے میں عادیۃ اللہ اسی طرح رہی ہے کہ وہ عام کثیرۃ الوقوع حالات اور واقعات کے لیے ہوتے ہیں۔ اور نادر و نادر حالات اور واقعات ان سے مستثنیٰ ہوا کرتے ہیں چنانچہ اس کی تشریح پہلے گزر چکی ہے

رہا یہ کہ آیت ان تجمعوا بین الاختین اپنے ظاہری اطلاق اور عموم کے اعتبار سے ان دو بہنوں کو بھی شامل ہے۔ اور ایک شخص کے نکاح میں دینے سے اس کی خلعت و زری لازم آتی ہے لہذا ان کو دائمی تجرد پر مجبور کیا جائے گا تو یہ ایک ایسا اعراض ہے جس سے خود مستضعفین حضرات بھی نہیں بچ سکتے ہیں۔ آخر آیت وانکحوا الایامی متکم یا رلا تغضوہن ان ینکحن ازواجہن اذا تراصوا بینہم اور یا حدیث الایم اذا وجلت لہا کفوا۔ یہ بھی تو شرعی نصوص اور قرآن و حدیث ہیں۔ اور اپنے ظاہری عموم اور اطلاق کے اعتبار سے توأم متحد الجسم لڑکیوں کے لیے حق نکاح ثابت کرتے ہیں تو اگر آپ ان کو دائمی تجرد کی زندگی گزارنے پر مجبور کریں گے تو کیا اس میں ان نصوص اور آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کی خلعت و زری لازم نہیں آئے گی؟ اور بلاوجہ یہ نصوص متبرک العمل نہیں ہو جائیں گے؟ اور کیا یہ طرز عمل ایک طرف اُن پر ظلم اور دوسری طرف خدائی قانون پر اعراض کا موجب نہ بنے گا؟ اگر جواب اثبات میں ہو۔ اور عیناً اثبات میں ہے تو پھر کیوں ایسا نہ کیا جائے کہ یہ دو توأم بہنیں قرآنی حکم ان تجمعوا بین الاختین سے اس بنا پر خارج اور مستثنیٰ قرار دی جائیں کہ ان کا معاملہ انتہائی نادر و نادر ہے۔ اور قرآنی احکام عام کثیرۃ الوقوع حالات کے

لیے ہوتے ہیں اور ایک شخص سے ان کا نکاح جائز تسلیم کیا جائے تاکہ نہ ان کے ساتھ ظلم کیا جائے اور نہ خدائی قانون پر اعتراض کرنے کا موقع باقی رہے۔ اور تمام نصوص قرآنی اور احادیث بھی اپنی اپنی جگہ معمول رہیں؟

جواب دوم

اس جواب کو سمجھنے کے لیے بطور تمہید چند باتیں ذہن نشین کرینی چاہئیں۔
 اولاً یہ کہ تقریباً تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں دو بہنوں کا اجتماع جو شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔ اس کی اصل علت رشتہ رحم کا انقطاع ہے۔ کیونکہ اس طرح کے اجتماع سے دو بہنوں کے درمیان سرکچہ کی وجہ سے رقابت پیدا ہو جاتی ہے جس سے لامحالہ رشتہ رحم اثر پذیر ہوگا۔ اس بنا پر شریعت نے ایک شخص کے نکاح میں دونوں کا اجتماع حرام قرار دیا تاکہ رشتہ قرابت پر برا اثر نہ پڑے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ حکم دو بہنوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر وہ دو عورتیں بھی اس حکم میں داخل ہیں جن کے درمیان قرابت محرمہ للنکاح پائی جاتی ہو۔

و یحرم ان یجمع الرجل بین الاختین بنکاح وسری حکما
 الی کل امرأتین لو فرضت احداہما ذکرا حرمت
 الاخری علیہ لعلۃ قطیعة الرحم اھ و معانیہ شرح ہدایہ

ج ۲ ص ۱۲۱

• ایک شخص کے لیے بیک وقت دو بہنوں کو اپنے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ یہ حکم ان دو عورتوں کا بھی ہے جن میں سے اگر ایک کو

مرد مقرر کیا جائے تو دوسری کا نکاح اس کے لیے حرام ہو۔ یہ جمع اس لیے حرام ہے کہ اس سے رشتہ رحم منقطع ہو جاتا ہے۔

احکام معلکہ کا حکم

تایا یہ کہ عام طور پر شریعت کے اصول یہ ہیں کہ کوئی حکم جب کسی خاص علت پر مبنی کیا جاتا ہے تو جہاں بھی یہ علت موجود ہوگی، حکم بھی اس کے ساتھ رہے گا اور جہاں علت منقود ہوگی وہاں حکم بھی منقود ہو جائے گا۔ یہ اگرچہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے مگر اکثر یہ ضرور ہے۔ اسلامی شریعت میں اس قاعدے کی بہت سی مثالیں موجود ہیں مگر یہاں صرف دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

مثال اول

زکوٰۃ کے لیے اللہ تعالیٰ نے آٹھ مصارف مقرر کیے ہیں۔ جو سورۃ توبہ میں بالتفصیل بیان کیے گئے ہیں۔ انہی مصارف میں سے ایک مصرف مؤلفۃ القلوب بھی ہے۔ مؤلفۃ القلوب اسلام کے ابتدائی دور کے وہ لوگ تھے جو ابھی تک اسلام نہیں لاتے تھے۔ مگر ان سے یہ توقع تھی کہ وہ عنقریب مشرف باسلام ہو جائیں گے۔ یا اگر وہ اسلام لاتے تھے۔ تو ابھی تک اسلام ان کے دلوں میں راسخ نہیں ہو سکا تھا۔ ان کو جو مصرف بنایا گیا تھا۔ اس کی اصل علت یہ تھی کہ ان کی تالیف قلوب حاصل ہو جائے۔ اسلام چونکہ اپنے ابتدائی دور میں ضعیف اور کمزور تھا تو بعض غیر مسلم، یا نو مسلم افراد کی امداد اور تدبیر زکوٰۃ اس لیے کی جا رہی تھی کہ وہ اسلام کی مدد کرتے رہیں یا اسلام ان کے دلوں میں راسخ ہو جائے۔ اس پر آں حضرت صل اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں بھی عمل درآمد ہوتا رہا۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ابو بکر صدیق کے ابتدائی دورِ حکومت میں بھی۔ مگر حیب ابو بکر صدیق کی خلافت کے آخری دور میں اسلام ایک مضبوط سیاسی طاقت اور مستحکم نظام بن گیا اور مؤلفۃ القلوب کی امداد کا محتاج نہیں رہا۔ تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے دستاویز یہ کہہ کر بچاڑ دیا کہ آج اسلام آپ کی امداد کا محتاج نہیں ہے۔ آپ تم یا تو سچے منحصر مسلمان بن کر رہو گے یا پھر ملواری سے تمہاری خیرلی جلتے گی۔ چنانچہ اسی وقت ان کی امداد بند کر دی گئی۔ اور زکوٰۃ کے فنڈ سے ان کا جو حقہ مقرر تھا وہ اسی وقت ساقط ہو گیا۔ یہ وہ حقیقت ہے جس کو علماء کی اکثریت نے تسلیم کیا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اصنافِ زکوٰۃ سے مؤلفۃ القلوب کے استقاط کے لیے بجز اس کے اور کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ قرآنی حکم کی اصل علت اسلام کی کمزوری تھی۔ اور زکوٰۃ کے فنڈ سے ان کی امداد صرف اس غرض سے کی جا رہی تھی کہ ان کی تالیفِ قلب حاصل ہو۔ اور چونکہ یہ علت ابو بکر صدیق کی خلافت کے آخری دور میں باقی نہیں رہی۔ اس لیے حکم بھی بحال نہیں رہا۔ اس سے یہ حقیقت صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ جن علل اور مصالح پر احکام شرعیہ مبنی ہوں اگر وہ علل و مصالح بحال نہ رہیں تو احکام شرعیہ بھی بحال نہیں رہیں گے۔ مزید توضیح کے لیے ذیل میں ایک اور مثال بھی پیش کی جاتی ہے۔

دوسری مثال

قرآن کریم نے غنیمت کے متعلق صریح طور پر یہ حکم کیا ہے کہ اس کے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم کر کے حسبِ ذیل پانچ مصارف کو دیا جائے نہ غنیمت

صلی اللہ علیہ وسلم۔ آپ کے زویٰ القربی۔ یتامیٰ مساکین اور ابن سبیل۔
 وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ ثَلَاثَ بِلَّةٍ خُمُسَهُ لِلَّهِ وَلِذِي
 وَلَدَيْ الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ۔ الآية
 و انفال : ۴۱

”تم نے جو چیز بطور غنیمت حاصل کر لی۔ اس کا خمس دیا پانچواں
 حصہ، اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہے۔ اور آپ کے زویٰ القربی
 یتامیٰ، مساکین اور مسافروں کے لیے ہے۔“

یہ خمس حضور کی حیات طیبہ میں اسی طریقہ سے تقسیم بھی ہوتا رہا ہے لیکن
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ابو بکر صدیق ہی وہ پہلے خلیفہ تھے
 جنہوں نے زویٰ القربی کا حصہ بند کر دیا۔ اور جب خلافت راشدہ کا دور گزر چکا
 تو فقہاء اسلام بھی خمس کی تقسیم میں مختلف ہو گئے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے
 یہ رائے قائم کی کہ خمس کی تقسیم اس طریقہ کے موافق ہوگی جو حضور کے زمانے میں معمول
 رہا ہے۔ اور امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ قرار پایا کہ خمس کی تقسیم ثلاثاً
 ہوگی۔ یعنی تین حصوں میں اسکو تقسیم کر کے یتامیٰ، مساکین اور ابن سبیل کو ہی سب
 دیا جائے گا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے زویٰ القربی دونوں کے
 حصے ساقط ہو چکے ہیں۔ فقہاء نے مذہب کی تفصیل اس طرح ذکر کی ہے:

واختلفوا فی قسمة الخمس فقال ابو حنیفة و مالک یقسم
 علی ثلثة اسهم للیتامی سہم و سہم للمساکین و سہم لابن
 السبیل و اما سہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقد سقط

يموت النبي صلى الله عليه وسلم كما سقط الصفي وسهم
 ذوى القربى كانوا يستحقون في زمن النبي صلى الله عليه
 وسلم بالتعين وبعد ذلك فلا سهم لهم وقال الشافعي و
 احمد يقسم على خمسة اسهم - سهم للرسول وهو باق
 لم يسقط بموته - وسهم لذوى القربى وسهم المساكين
 وسهم لليتامى وسهم لابناء السبيل - ۵۱

(رحمة الامة ج ۲ ص ۱۶۶)

(میزان ج ۲ - ص ۱۰۴-۱۰۸ - فتح القدير ج ۲ ص ۲۴۲)

دو خمس کی تقسیم میں ائمہ مذاہب مختلف ہوئے ہیں۔ امام ابوحنیفہ
 اور امام مالک کہتے ہیں کہ خمس تین حصوں میں تقسیم ہوگا۔ ایک حصہ
 یتامیٰ کو ملے گا۔ دوسرا مساکین کو اور تیسرا ابن سبیل کو۔ رہا حضور کا حصہ
 تو وہ صنفی کی طرح آپ کی موت سے ساقط ہو چکا ہے۔ اور ذوی القربی
 صرف حضور ہی کے زمانے میں اپنے حصہ کے مستحق تھے اور حضور کے
 بعد ان کا استحقاق نہیں رہا ہے تو حصہ بھی ان کے لیے نہیں ہے۔ اور
 امام شافعی اور امام احمد کہتے ہیں کہ خمس پانچ حصوں میں تقسیم کیا
 جائے گا۔ ایک حصہ حضور کا ہوگا جو اب بھی باقی ہے۔ اور حضور
 کی موت سے ساقط نہیں ہوا ہے۔ دوسرا حصہ آپ کے ذوی القربی
 تیسرا مساکین کا۔ چوتھا یتامیٰ کا۔ اور پانچواں مسافروں کا ہوگا۔
 امام ابوحنیفہ اور امام مالک دونوں کے نزدیک جو حضور اور حضور کے

ذوی القربی کے حصّے آپ کے وصال کے بعد ساقط ہو چکے ہیں۔ اس کی اصل وجہ کیا ہے؟ اس کو درج ذیل عبارت میں ملاحظہ فرمائیں:

وسم النبی صلی اللہ علیہ وسلم منقطع بموتہ کما منقطع
الصفی لانه علیہ السلام کان یتحققہ برسالتہ ولا نبی بعد
وسم ذوی القربی کانوا یتحققونہ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ
وسلم بالنصرة۔ ۱۵ ہدایہ ج ۲ کتاب التیسر و اذا ثبت ان
النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعطاهم للنصرة لا للقرابة
وقد انتهت النصرة انتهى الاعطاء لان الحكم منقطع
باستہاد علته۔ ۱۶ (عنایہ بہامش فتح القدیر ج ۵ ص ۱۲۶)

”خمس میں حضور کا حصّہ آپ کی موت سے صفی کی طرح اس لیے ساقط
ہو چکا ہے کہ حضور اپنی نبوت اور رسالت کی وجہ سے اپنے حصّہ کے
مستحق تھے اور نبوت حضور کے بعد باقی رہی نہیں تو حصّہ بھی نہیں رہے گا۔
اور ذوی القربی کا حصّہ اس لیے ساقط ہو چکا ہے کہ حضور کے زمانے
میں وہ صرف آپ کی امداد کی وجہ سے مستحق تھے۔“ اور جب یہ ثابت
ہو گیا کہ حضور ان کو امداد کی وجہ سے حصّہ دیتے تھے نہ کہ قرابت کی
وجہ سے۔ اور امداد بعد از وفات باقی نہیں رہی تو حصّہ بھی باقی نہیں رہا۔
کیونکہ حکم انبی علیت کی انتہا سے خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔“

آپ نے دیکھا کہ جو حکم صریح طور پر نظم قرآنی میں موجود تھا یعنی یہ کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ذوی القربی خمس فنیمت کے مستحق ہیں، چونکہ

وہ ایک خاص علت پر مبنی تھا جو حضور کے بعد بحال نہیں رہی۔ اس بنا پر حکم بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ دونوں کے نزدیک بحال نہیں رہا۔ اس سے صحت طور پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ احکامِ معتدہ کی علتیں جیب اپنی حالت پر باقی نہ رہیں تو احکام بھی برقرار نہیں رہتے ہیں۔ ان چند تمہیدی باتوں کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اغراضِ مذکور کا دوسرا جواب درج ذیل ہے :

۵۔ اوپر کی تشریح سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جمع بین الاختین کی حرمت کی اصل علت رشتہ رحم کا انقطاع ہے۔ کیونکہ سوکناپے کی وجہ سے دو بہنوں کے درمیان رقابت پیدا ہو جاتی ہے اور رقابت سے لازمی طور پر رشتہ رحم اثر پذیر ہو سکتا ہے۔ اور یہاں تو ائمہ متہد الجہم زہکیوں کے احساسات چونکہ فطری طور پر ایک ہیں جیسا کہ سوال میں اس کی تصریح کی گئی ہے تو دونوں کے درمیان رقابت پیدا ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ رقابت احساسات کے اختلاف سے ہی پیدا ہو سکتی ہے اور یہاں دونوں کے احساسات مختلف نہیں ہیں۔ اور جب دونوں کے درمیان رقابت پیدا نہیں ہو سکتی تو رشتہ رحم کا انقطاع بھی نہیں ہو سکتا۔ اور حرمت جمع کی علت بتصریح فقہاء رشتہ رحم کا انقطاع ہی ہے تو جب یہ علت ہی باقی نہ رہی تو حکم کس طرح باقی رہے گا؟ کیونکہ فقہاء کے ہاں یہ یک مسلم قانون ہے کہ الحکم بانتهی بانتھار العلة۔ اھ۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ دو تو ائمہ بہنیں ان تجمع و ابین الاختین کے حکم میں داخل نہ ہوں مگر آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب تو زکوٰۃ کے مستحق اس بنا پر نہ رہے کہ مستحق ہونے کی علت باقی نہ رہی۔ حضورؐ اور آپؐ کے ذوی القربیٰ بھی خمس کے مستحق صرف اس

بنا پر نہ رہے کہ استحقاق کی علت بحال نہ رہی۔ اور توأم مستند الجسم لڑکیوں میں اگرچہ حرمت جمع کی علت موجود نہ ہو۔ مگر پھر بھی دونوں کے درمیان جمع حرام رہے گا؟ اس فرق کے لیے کم سے کم ہماری سمجھ میں تو کوئی معقول وجہ نہیں آتی ہے لہذا یہ کہنا بجائے خود قواعد شریعت کے پیش نظر غلط نہیں ہو سکتا کہ اگر یہ دو توأم بہنیں رائی تجرد پر راضی نہ ہوں۔ تو یہ نسبت دوسری صورتوں کے یہ صورت سہل معلوم ہوتی ہے کہ ان کا نکاح کسی ایسے شخص سے کیا جائے جو انہیں پسند کرے تاکہ وہ بھی منفی بے راہ روی سے محفوظ رہیں۔ اور خدا کا قانون بھی مورد اعتراض نہ بنے۔ یا اگر وہ تجرد رائی پر راضی ہو جائیں تو ہم بھی بری الذمہ ہوں گے۔ اور خدا کے قانون پر بھی کسی کو اعتراض کرنے کا موقع نہیں ملے گا۔

اتنی سی بات کہنے پر اگر مولانا مودودی کو گمراہ یا قرآن کریم کا محرت قرار دیا جائے تو وہ اللہ ندامت بھی اس فتوے کی زد میں آجائیں گے جو آج سے صدی پہلے مؤلفۃ القلوب کو مصارف زکوٰۃ سے، اور آپ کے زوی الفریٰ کو مصارف خمس سے ساقط کر چکے ہیں۔ کیونکہ وہ بھی مولانا مودودی سے بہت پہلے اس جرم کے (معاذ اللہ) مرتکب ہو چکے ہیں۔

جواب سوئم

خارجی دلائل سے صریح نظر کر کے اگر ہم خود نظم قرآنی پر غور کریں تو اس سے بھی یہ نتیجہ نکل کرنا بعد از قیاس نہیں ہے کہ ان تجمعات بین الاختین کے حکم میں صریح وہ دو بہنیں داخل ہیں جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں۔ اور مستند الجسم توأم لڑکیاں ممکن ہے کہ اس سے خارج ہوں۔ یہ دعویٰ چونکہ اصول فقہ

کے ایک قانون پر مبنی ہے۔ اس لیے ذیل میں اس قانون کی مختصر تشریح پیش کی جاتی ہے :-

اصول فقہ کا ایک قانون

علمائے اصول فقہ نے ایک قانون کی حیثیت سے یہ بات تسلیم کی ہے کہ نصوص شرعیہ کے عموماً میں انہی کے سیاق و سباق سے تغیر و تبدل کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ کوئی ناجائز امر نہیں ہے۔ مثلاً کوئی آیت قرآنی یا حدیث نبوی ہے جس کا مد عام ہے اور اپنے عموم کی وجہ سے معتد و صورتوں کو شامل ہے۔ مگر اس کے سیاق میں کوئی قرینہ ایسا پایا جاتا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بعض صورتیں اس کے عموم سے خارج ہیں تو علمائے اصول فقہ نے بالاتفاق یہ تسلیم کیا ہے کہ سیاق کے اس قرینہ سے وہ صورتیں صدر کلام کے عموم سے خارج کی جاسکتی ہیں جن کے خروج پر سیاق کا یہ قرینہ دلالت کر رہا ہو۔ ذیل کی مثال سے اس قانون کی وضاحت ہو سکتی ہے۔

اجناس غلہ کی خرید و فروخت کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: لَا تَبْنِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ الْأَمْوَادَ لِبِسْوَآءٍ طَعَامُكُمْ طَعَامُكُمْ بَدَلُهُمْ فِي بَرَزِ خَرِيدٍ وَفِرْوَحَةٍ نَهَ كَرِيں الْآيَةُ كَهْ وَنَزَلُوا عَوْضِينَ بَابِ دَرَكٍ مَسَاوِي هُمْ

یہ حدیث اپنے عموم کے لحاظ سے "بیع الطعام بالطعام" کی تمام صورتوں کو ناجائز قرار دیتی ہے۔ بجز مسادات کی صورت کے۔ اب صدر حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ بیع الحفنة بالحفنة ناجائز قرار پائے۔ کیونکہ اس

میں مساوات نہیں پائی جاتی ہے۔ اور بیع الطعام بالطعام میں داخل ہے
قرنی کی رو سے یہ بالکل حرام اور ناجائز ہونا چاہیے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ الا
سواء بسواء ہی کے قرنیہ سے فقہائے احناف نے بیع الحفنة بالحفنتين
کو لا تتبعوا الطعام بالطعام کے عموم سے خارج تسلیم کر کے اس بیع کو
جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :-

مد کہ صدر حدیث لا تتبعوا الطعام بالطعام اگرچہ عام ہے
اور بیع الحفنة بالحفنتين کو بھی شامل ہے مگر چونکہ سیاق حدیث
میں مساوات کا استثناء کیا گیا ہے جس سے مراد وہ مساواة ہے جو
شرعی مقدار کے ذریعہ سے ہو۔ اور شرعی مقدار نصف صاع سے
کم کوئی نہیں ہے۔ لہذا مساواة سے مراد یہاں وہ مساواة ہوگی جو
نصف صاع یا صاع کے ذریعہ سے حاصل ہو۔ اور یہ اس مقدار
طعام میں ہرگز متحقق نہیں ہو سکتی جو نصف صاع سے کم ہو بلکہ طعام
کثیر ہی میں متحقق ہو سکتی ہے۔ اس بنا پر صدر حدیث لا تتبعوا
الطعام بالطعام میں بھی طعام سے مراد طعام کثیر ہوگا جو نصف
صاع سے کم نہ ہو تو حفنة اور حفنتين کی مقدار اس میں داخل ہی نہ
ہوئی۔ اور چونکہ بیع میں اصل چیز جواز ہے لہذا بیع الحفنة بالحفنتين
کو صدر حدیث میں داخل نہ ہونے کی وجہ سے بنا بر اصل جائز تسلیم
کریا گیا۔

آپ نے دیکھا کہ صدر حدیث لا تتبعوا الطعام بالطعام بالکل عام

تھا بیع الحفنه بالحفتین کو بھی شامل تھا مگر الاسواء بسواء کے قرینہ سے اس کو صدر کے عموم سے خارج تسلیم کر لیا گیا۔ تو یہاں زیر بحث مسئلہ میں یہ کیوں جائز نہیں کہ ان تجمعوا بین الاختین اگرچہ بظاہر عام ہے ان توأم متحدہ الجسم لڑکیوں کو بھی شامل ہے مگر الاما قد سلفت کے قرینہ سے یہاں "اختین" سے وہ دو بہنیں مراد ہوں جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں۔ کیونکہ الاما قد سلفت سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ارشاد خداوندی کا مقصد اس رسم جاہلیت کا انسداد ہے جو اسلام سے پہلے جمع بین الاختین کے ساتھ مخصوص تھا۔ جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں تو تحریم کا حکم بھی استثناء کے قرینہ سے انہی کے ساتھ مخصوص ہو گا۔ اور توأم متحدہ الجسم لڑکیاں سرے سے اس میں داخل ہی نہ ہوں گی۔ جو لوگ اس کے برخلاف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان تجمعوا بین الاختین کے حکم میں یہ توأم متحدہ الجسم لڑکیاں بھی داخل ہیں۔ ان کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ لا تتبعوا الطعام بالطعام کے حکم میں بیع الحفنه بالحفتین بھی داخل ہو گی۔ ورنہ نرق کے لیے کتاب و سنت سے کوئی قوی دلیل پیش کرنا پڑے گی۔

جمع بین الاختین میں امّہ کے مذاہب

توأم متحدہ الجسم لڑکیوں کا یہ واقعہ تو انتہائی نادر واقعہ ہے۔ اگر اس کے بارے میں شرعی قواعد کے تحت کوئی عالم دین یہ رائے ظاہر کر دے کہ یہ دونوں بہنیں ان تجمعوا بین الاختین کے حکم میں داخل نہیں ہیں تو یہ اتنا مستبعد اور نامعقول اجتہاد نہیں ہے جس کی وجہ سے اس عالم کو تکفیر یا تفسیل کی سزا

پر چڑھایا جائے۔

ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے اسلاف اور ائمہ دین نے ان دو بہنوں کے بارے میں بھی مختلف اجتہادی رائیں ظاہر فرمائی ہیں جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں۔ اور بعض ائمہ کی اجتہادی آراء بظاہر ان تہ جمعوا بین الاختلاف کے حکم کے خلاف ہیں۔ مگر چونکہ سلف میں اجتہادی اختلافات کے بارے میں یہ تنگ نظری نہیں تھی کہ راشے کے اختلاف سے ایک دوسرے کو گمراہ کہہ دیں یا دین کا محرف قرار دیں۔ اس لیے ان تہ جمعوا بین الاختلاف کے حکم کے انطباق میں ان کی اجتہادی رائیں مختلف ہوئی ہیں اور کسی نے دوسرے کو گمراہ نہیں کہا ہے نہ اس پر ایک دوسرے کے خلاف کوئی ہنگامہ برپا کیا گیا ہے۔

اختلاف کی تفصیل

قرآن کریم کا یہ حکم کہ ”تم پر بیک وقت دو بہنوں کا جمع کرنا حرام ہے“ بظاہر دو صورتوں کو شامل ہے۔ ایک صورت وہ ہے جس میں ایک عین کے ذریعہ سے ہم بستری میں دونوں کا اجتماع ہو جائے۔ اور ایک عین کے ذریعہ سے بیک وقت دونوں سے ہم بستری کا نفع اٹھایا جائے۔

دوسری صورت وہ ہے جس میں دو بہنیں بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں جمع ہو جائیں اور نکاح ہی کے ذریعہ سے یہ شخص دونوں سے تمتع کرتا رہے۔ قرآن کریم اپنے ظاہر کی بنا پر دونوں صورتوں کو حرام قرار دیتا ہے خواہ یہ جمع نکاحاً ہو یا وطئاً بلکہ ایمن۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ آیت کے

سیاق و سیاق کے قریب سے بعض ائمہ نے پہلی صورت کو اس حکم سے خارج تسلیم کیا ہے اور فرمایا ہے کہ "ملک یمین کے ذریعہ سے ایک شخص کے لیے یہ جائز ہے کہ بیک وقت دو بہنوں سے ہمبستری کرے اور یہ جمع قرآن کی رو سے حرام نہیں ہے" یہ امام داؤد ظاہری کا بھی مذہب ہے اور اسی کے مطابق ایک روایت امام احمد سے بھی منقول ہے۔

ويحرم الجمع بين الاختين في النكاح وكذا يحرم
الجمع في الوطى بملك اليمين وقال داود لا يحرم
الجمع بين الاختين في الوطى بملك اليمين وهو
رواية عن أحمد - اهـ ررحمة الائمة ج ۲ ص ۲۷۷
"دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں جمع کرنا حرام ہے اسی
طرح یہ جمع ملک یمین کے ذریعہ سے ہمبستری میں بھی حرام ہے۔
لیکن امام داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ ملک یمین کے ذریعہ سے ہمبستری
میں جمع کرنا حرام نہیں ہے اور امام احمد سے بھی ایک روایت
یہی ہے۔"

اس کی تصریح امام شعرائی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فرمائی ہے:
ومن ذلك قول الأئمة بتحريم الجمع بين الاختين
في الوطى بملك اليمين مع قول داود باحة الجمع
بين الاختين في الوطى بملك اليمين وهو رواية
عن أحمد - اهـ (میزان الشعرائی ج ۲ ص ۱۱۳)

۱۔ اسی قبیل سے ائمہ کا یہ قول ہے کہ ملک یمن کے ذریعہ سے
ایک شخص کا دو بہنوں سے وطی کرنا حرام ہے۔ باوجودیکہ امام اود
ظاہری کا قول اس کے برخلاف یہ ہے کہ اس طرح دو بہنوں
سے ہمبستری کرنا حلال ہے۔ اور یہ امام احمد سے بھی ایک روایت
ہے۔

آپ نے دیکھا کہ امام احمد اور داؤد ظاہری دونوں نے پہلی صورت
کے متعلق قرآن کریم کے ظاہر کے خلاف یہ فتویٰ دے دیا کہ یہ جمع حلال ہے
نہ کہ حرام۔ حالانکہ قرآن کریم اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس کو حرام قرار دیتا
ہے تو ان کا یہ فتویٰ بظاہر قرآن کریم کے خلاف ہے مگر کسی نے اُن پر گہرا ہی
یا تحریف قرآن کا حکم نہیں لگایا ہے۔ اور نہ کبھی وقت کے علماء نے ان کے
خلاف کوئی ہنگامہ برپا کیا ہے۔ اور نہ کوئی محاذ بنایا ہے جس سے معلوم ہوتا
ہے کہ اجتہادی اختلافات پر ایک دوسرے کے خلاف ہنگامے برپا کرنا
سلف کی نظروں میں کوئی کھی فعل نہیں تھا۔ بالخصوص جبکہ ان اختلافات
کا تعلق دین کے فروعی مسائل سے ہو نہ کہ اصول اور اعتقادات سے۔
اس کے بعد دوسری صورت کے متعلق علماء کی تصریحات ملاحظہ فرمائی جائیں۔

والجمع بین الاختین حرام فی النکاح... وقال ابو

حنيفة يصح نكاح الاخت على اختها غير انه لايجل

لد وطی المنکوحۃ حتی یحرم الموطوءۃ علی نفسه

۱۱۔ رحمۃ اللہ علیہ ج ۲ ص ۳۴۔ میزان الشرائع ج ۲ ص ۱۱۳

”دو بہنوں کو بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایک بہن کے نکاح میں ہوتے ہوئے دوسری بہن کے ساتھ نکاح صحیح ہے۔ البتہ منکوحہ بہن کے ساتھ ہمبستری جائز نہیں تاوقتیکہ موطوۃ بہن کو اپنے اوپر حرام نہ کرے۔“

یہ جزئیہ کافی تلاش کرنے پر بھی ہمارے مذہب حنفی کی کتابوں میں نہیں مل سکا ہے۔ اس لیے اس کے متعلق جزم کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب اس کے متعلق واقعی وہی ہے جو یہاں نقل کیا گیا ہے ممکن ہے امام شعرانی اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کو کہیں دستیاب ہوا ہو۔ اگر ان دونوں حضرات کا یہ نقل صحیح ہو تو اس کے متعلق بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ فتویٰ بھی قرآن کے ظاہر کے خلاف ہے۔ کیونکہ قرآن مطلقاً جمع فی النکاح کو حرام قرار دیتا ہے جس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ دوسری کا نکاح ہی سرے سے صحیح نہیں ہے اور مذکورہ جزئیہ میں نکاح کو صحیح تسلیم کیا گیا ہے۔ البتہ ہمبستری کو ممنوع قرار دیا گیا ہے تاوقتیکہ سابقہ موطوۃ بہن کو اپنے اوپر حرام نہ کیا جائے۔

مقرر ضمین حضرات سے ایک گزارش

اب مقرر ضمین حضرات سے ہم یہ گزارش کریں گے کہ مندرجہ بالا تینوں ائمہ دین راہم احمد۔ داؤد و ظاہری اور بقول امام شعرانی کے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں آپ حضرات کی رائے کیا ہے۔ آیا وہ بھی معاذ اللہ گمراہ اور

قرآن کے محرفین ہیں، یا وہ اپنے فتوؤں کی وجہ سے گمراہ اور تحریف قرآن کے تکبر نہیں ہوتے ہیں؛ اگر جواب اثبات میں ہو تو بتائیے کہ اس سے بڑھ کر اسلاف کی توہین اور کیا ہو سکتی ہے؛ اور اگر جواب نفی میں ہو اور یقیناً نفی میں ہے تو مہربانی فرما کر یہ بتائیں کہ آپ کے پاس فرق کے لیے کونسی مقبول دلیل ہے کہ آیت کے ظاہری عموم سے تو آدم متحد الجسم لڑکیوں جیسی شاذ و نادر صورت کو نکلنے سے تو آپ مولانا مودودی کو گمراہ اور محرف قرآن قرار دیتے ہیں اور مندرجہ بالا تینوں ائمہ دین کو نہیں قرار دیتے ہیں حالانکہ انہوں نے بھی تو قرآن کے ظاہری عموم سے بعض صورتوں کو اپنے اپنے اجتہادات کی بنا پر خارج تسلیم کیا ہے۔ جس طرح کہ مولانا مودودی نے اپنی اجتہادی رائے سے ایک انتہائی شاذ و نادر صورت کو خارج مانا ہے۔ تو اگر باوجود اس بات کے کہ جرم کی نوعیت آپ کے زعم میں یکساں ہے، پھر بھی آپ پچھلے دو یاقین اماموں کو خصوصی رعایت کے مستحق سمجھ رہے ہیں تو براہ کرم! ہمیں بتایا جائے کہ مولانا مودودی کو اس عتاب سے کیوں محروم کیا جا رہا ہے؛ حالانکہ تو آدم متحد الجسم لڑکیوں کو آیت کے عموم سے خارج تسلیم کرنا بظاہر چنداں جرم نہیں ہے جس طرح کہ ملک یمن کے ذریعہ سے وطیاً جمع بین الاختین کو نکالنا بظاہر جرم ہے یا ایک بہن کے نکاح کو دوسری بہن کے نکاح کے اوپر صحیح قرار دینا بظاہر جرم معلوم ہوتا ہے۔

بہر حال نصوص کی تفسیر احکام کے انطباق اور اجتہادی مسائل میں ائمہ دین نے ہمیشہ کے لیے وسعت سے کام لیا ہے اور ایک دوسرے سے اختلاف بھی کرتے چلے آتے ہیں مگر اس کی وجہ سے نہ کسی نے دوسرے کو گمراہ

قرار دیا ہے اور نہ قاسمی، بشرطیکہ دیدہ و دانستہ کتاب و سنت کی مقرر کردہ حدود کو پامال نہ کیا گیا ہو۔ لہذا آج بھی اسوۂ اسلام کے پیش نظر اجتہادی اور فروعی مسائل میں وسعتِ ظرافت سے کام لینا چاہیے اور ایک دوسرے کو فروعی اختلافات کی وجہ سے تکفیر تفسیق اور تضلیل کا نشانہ نہ بنانا چاہیے۔

واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

فصل چہارم

سجدۂ تلاوت بلا وضو کا مسئلہ

یہ مسئلہ بھی ان مسائل کی فہرست میں شامل کیا گیا ہے جن کے بارے میں مولانا مودودیؒ کو مطعون کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مولانا نے اس مسئلہ میں اپنا ذاتی مشرب یہ بیان کیا ہے کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضو شرط نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بغیر بھی یہ سجدہ ادا کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ تفہیم القرآن ج ۲ ص ۱۶ سورۂ اعراف میں سجدۂ تلاوت کی شرائط پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اس سجدے کے لیے جمہور انہیں شرائط کے قائل ہیں جو نماز کی شرطیں ہیں یعنی با وضو ہونا، قبلہ رخ ہونا اور نماز کی طرح سجدے میں زمین پر سر رکھنا۔ لیکن جتنی بھی احادیث سجدۂ تلاوت کے باب میں ہم کو ملی ہیں ان میں کہیں ان شرطوں کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ ان سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آیت سجدۂ سن کر جو شخص جہاں جس حالت میں ہو جھک جلتے، خواہ با وضو ہو یا نہ ہو۔ خواہ استقبال ممکن ہو یا نہ ہو۔ خواہ زمین پر سر رکھنے کا موقع ہو یا نہ ہو۔ سلف میں بھی ایسی شکیقتیں متی ہیں جن کا عمل اس طریقہ پر تھا۔“

اعتراف

مولانا کے اس مسلک پر یہ اعتراف کیا گیا ہے کہ اس میں مولانا نے اپنی تجدیدی پسندی کا مظاہرہ کیا ہے اور پوری امت سے اپنے لیے الگ راستہ تجویز کیا ہے اور ایک نیا علیحدہ مسلک ایجاد کیا ہے۔ جو کسی طرح بھی ایک حق پسند عالم کو زیب نہیں دیتا۔ نہ ایک حق پرست آدمی کی شایان شان ہو سکتا ہے چنانچہ محترم جناب حضرت مولانا قاضی مظہر حسین صاحب فلیفہ مجاز شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی نور اللہ مرقدہ اپنی کتاب تنقیدی نظر کے ص ۱۰۸ پر تفہیم القرآن کی مندرجہ بالا عبارت پر بڑے طنز و انداز میں تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”یہ ہے مجددِ ملتِ حاضرہ کا آسان سجدہ تلاوت جس میں

نہ وضو ضروری ہے، نہ قبلہ رخ ہونا، اور نہ ہی زمین پر سر رکھنا،

مودودی صاحب سے کوئی پوچھے کہ آپ اس کو شرعی سجدے کا

نام کیوں دیتے ہیں؟ خدا جانے جمہور علماء کے خلاف فتوے دینے

میں امیر جماعت اسلامی کو کیا خط حاصل ہوتا ہے۔ ایسے فتاویٰ

اہل اسلام کے اتھار کا باعث بنتے ہیں یا تفریق کا؟ پھر تعجب ہے کہ

اپنی تائید میں سلف کی شخصیتوں کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ

آپ کے نزدیک وہ معیارِ حق ہی نہیں۔ لہذا آپ اپنے فتوے پر

کتاب و سنت کی سند پیش کریں تو قابل قبول ہو سکتی ہے۔

پھر ارشاد فرماتے ہیں:-

۲۱) جس طبقہ کے لیے آپ دین میں آسانیاں ڈھونڈ رہے ہیں اگر وہی کل آپ سے یہ کہیں کہ سجدہ تلاوت بھی خدا کے لیے ہے اور سجدہ نماز بھی تو کچھ سجدہ نماز میں وضو کیوں ضروری ہے۔ اور آپ کے اس اجتہاد کی بنا پر وہ بے وضو نمازیں ادا کرنے لگیں تو آپ کے پاس اس کا کیا علاج ہو گا؟ —

یہ ہے وہ اعتراض جو مولانا مودودی کی تفہیم القرآن والی سابقہ عبارت پر اٹھایا گیا ہے اور جس پر مقررین حضرات بڑے نمازاں ہیں اس اعتراض کا جائزہ لینے اور جواب عرض کر دینے سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ مولانا مودودی نے سجدہ تلاوت کے متعلق جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کو احادیث نبویہ اور روایات کی روشنی میں دیکھیں کہ وہ صحیح ہے یا غلط؟ پھر اس کے بعد اس اعتراض کا جواب دیا جائے گا۔

تحلیل و تجزیہ

سجدہ تلاوت کے متعلق مولانا نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس پر غور کرنے سے درج ذیل تین امور پر روشنی پڑتی ہے جو ذیل میں نمبر وار ذکر کیے جاتے ہیں :-

الف : سجدہ تلاوت کے لیے جمہور علماء انہیں شرائط کے قائل ہیں جو نماز کی شرطیں ہیں۔ مثلاً با وضوء ہونا۔ قبا رخ ہونا

زمین پر سجدے کی حالت میں سر رکھنا۔

رہا، لیکن سجدہ تلاوت کے باب میں جو احادیث وارد ہیں ان میں ان شرائط کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ ان سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ آیت سجدہ سن کر جو شخص جہاں جس حالت میں ہو جھک جائے۔

دج، سلف میں بھی ایسی شخصیتیں ملتی ہیں جن کا عمل ہی اسی طریقہ پر تھا۔

مندرجہ بالا تین دفعات میں سے جہاں تک پہلی دفعہ کا تعلق ہے اس پر بحث کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ سب اس کے قائل ہیں کہ جبہور کے نزدیک سجدہ تلاوت کے لیے وہ شرائط ضروری ہیں جو نماز کے لیے شرائط ہیں۔ رہے آخری دو دفعات، تو ان کے بعض حصوں سے اگرچہ اختلاف کیا جاسکتا ہے مگر اس شق سے تو ہرگز اختلاف نہیں کیا جاسکتا کہ احادیث میں کوئی ایک حدیث بھی ایسی موجود نہیں ہے جس سے اس بات کا ثبوت مل سکے کہ سجدہ تلاوت کے لیے وضو شرط کے درجہ میں ہے اور وضو کے بغیر یہ سجدہ جائز نہیں ہے۔

نیز یہ دفعہ بھی بکائنات خود صیغ اور کائنات فی نصف النہار واضح ہے کہ سلف میں بھی بعض اہم شخصیتیں اس بات کی قائل رہی ہیں کہ سجدہ تلاوت کے لیے وضو شرط نہیں ہے۔ یا ایسی کوئی حدیث ذخیرہ احادیث میں موجود نہیں ہے؟ اس کے بعد ان اہم شخصیتوں کا ذکر کیا جائے گا جن کا مذہب اس بار

میں یہ رہا ہے کہ سجدہ تلاوت کے لیے وضو شرط نہیں ہے۔

جہاں تک ہم نے احادیث اور روایات پر غور کیا ہے۔ اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ صحیحین یا دوسری کتب احادیث میں سجدہ تلاوت کے متعلق جو روایات اور احادیث ملتی ہیں ان سے حد سے حد سجدہ تلاوت کے بارے میں جو کچھ ثابت ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ سجدہ کی آیت پڑھتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سجدہ کیا ہے اور حضور کے ہمراہ دوسرے صحابہؓ نے بھی سجدہ کیا ہے۔ اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدے کی ترغیب دی ہے۔ "لیکن یہ کسی روایت میں بھی نہیں آیا ہے کہ آنحضورؐ نے صراحتاً یا کثرتاً یہ حکم فرمایا ہو کہ "سجدہ تلاوت کے لیے وضو کا اہتمام کرنا چاہیے۔" یا وضو کے بغیر یہ سجدہ جائز نہیں ہے۔" اس کے برخلاف بعض روایات کے ظاہر سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ سجدہ وضو کے بغیر بھی کیا گیا ہے اور حضورؐ نے اس پر انکار نہیں فرمایا ہے۔ اس کے لیے درج ذیل روایات اور احادیث کو بغور ملاحظہ فرمائیں:

ترغیب کی احادیث

۱۱ عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشیطان یسکری۔ یقول یا ویلہ، اصد ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة ما حرت بالسجود قابیبت فلی النار۔

داہن ماجہ ج ۱ صفحہ ۳۲۲۔ باب سجود القرآن،

۷ ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی آدمی
سجدے کی آیت پڑھ کر سجدہ کرتا ہے تو شیطان اس سے الگ ہو کر
روئے نکتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ ہائے میرے افسوس! بنی آدم کو
سجدے کا حکم ہوا تو وہ سجدہ کر کے جنت کا مستحق ٹھہرا اور مجھے
سجدے کا حکم ہوا تو میں، نکاری ہو کر جہنم کی سزا کا مستحق قرار پایا۔
(۲۳) عن ابن عباس قال كنت عند النبي صلى الله عليه

وسلم وانا كرجل فقال اني رأيت البارحة فيما
يرى النائم كافي اصيل الى اصل شجرة فقرأت السجدة
فسجدت فسجدت الشجرة لسجودى فسمعتها تقول
اللهم احطط عني بها وزيراً واركتب لي بها أجراً و
اجعلها لي عندك ذخراً قال ابن عباس فرأيت
النبي صلى الله عليه وسلم قرأ السجدة فسجد
فسمعته يقول في سجوده مثل الذي اخبره الرجل
عن قول الشجرة - (ابن ماجه مصرى ج ۱ ص ۳۲۵)

۸ ابن عباس کہتے ہیں کہ میں حضورؐ کی مجلس میں بیٹھا تھا کہ اتنے
میں ایک شخص نے آکر یہ عرض کیا کہ حضورؐ میں نے خراب میں بیعت
دیکھا ہے کہ میں ایک درخت کے پاس نماز پڑھ رہا ہوں۔ نماز میں
میں نے سجدے کی آیت پڑھ کر سجدہ کیا تو درخت نے بھی میرے
سجدے کی وجہ سے سجدہ کیا پس میں نے اس کو یہ کہتے ہوئے

سنا کہ اے اللہ! اس سجدے کے بدلہ میرے گناہ کم کر دے اور مجھے اس کے عوض میں اجر مقرر کر دے۔ اور یہ سجدہ میرے لیے اپنے پاس بطور ذخیرہ محفوظ رکھے۔“ ابن عباس کا بیان ہے کہ یمن نے اس کے بعد حضور کو دیکھا کہ جب وہ سجدہ کی آیت پڑھ کر سجدہ کرتے تو سجدے میں وہ دعا پڑھتے جو اس شخص نے حضور کو درخت کے حوالہ سے بیان کی تھی۔“

یہ دو حدیثیں ایسی ہیں جن میں صاف طور پر سجدہ تلاوت کی ترغیب بیان فرمائی گئی ہے۔ اس کے بعد ذیل میں وہ احادیث ذکر کی جاتی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضور نے اور آپ کے اصحابؓ نے یہ سجدہ کیا ہے۔ ان احادیث کو فعلی احادیث کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے:

فعلی احادیث

(۱) عن ابی الدرداء قال سجدت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم احدى عشرة سجدة - راہن ماجہ مصری ج ۱ ص ۳۲،
 ”ابو الدرداء کہتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گیارہ سجدے کیے ہیں۔“

(۲) عن ابی ہریرۃ قال سجدنا مع رسول اللہ علیہ وسلم فی اذا السماء انشقت واقتراب اسم ربک الذی خلق

راہن ماجہ ج ۱ ص ۱۹۹

”ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ ہم نے دو سورتوں میں آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کے ساتھ سجدہ کیا ہے۔ ایک اذا السماء انشقت میں اور

دوسری اقتراب اسم ربك الذي خلق میں ہے۔

(۳) عن ابی رافع قال صلیت مع ابی ہریرۃ العتۃ فقرا

اذا السماء انشقت فسجدت فقلت ما هذا السجدة قال

سجدت بها خلف ابی القاسم صلی اللہ علیہ وسلم فلا

ازال السجدة بها حتی القاء - دابرداؤد - ج ۱ ص ۱۹۹ - بخاری

ج ۱ ص ۱۰۶

”ابو رافع کہتے ہیں کہ میں نے ابو ہریرہ کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھی۔

انہوں نے سورۃ اذا السماء انشقت پڑھ کر سجدہ کیا۔ میں نے کہا یہ سجدہ

کیسا کیا؟ جواب میں ابو ہریرہ نے کہا کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے پیچھے یہ سجدہ کیا ہے اور ہمیشہ یہ سجدہ کرتا رہوں گا یہاں تک کہ حضور

سے ملانی ہو جائوں۔“

یہ روایت اس بارے میں تو صریح ہے کہ ابو ہریرہ نے یہ سجدہ عشاء کی نماز میں

کیا تھا۔ نیز یہ بات بھی اس سے صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ابو ہریرہ نے حضور

کے جس سجدے کا ذکر کیا ہے وہ بھی حضور نے حالت نماز میں ادا کیا تھا۔ اس

بنابر یہ سجدہ ضرور حالت وضو میں ادا کیا گیا ہو گا۔ لیکن پھر بھی اس حدیث سے

اس بات پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ سجدہ تلاوت کے لیے وضو شرط کے درجہ

میں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاتا ہے کہ وضو کی حالت میں یہ سجدہ کیا گیا تھا۔

(۴) عن ابی سعید الخدری انه قال قرأ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم وهو علی المنبر من فلما بلغ
 السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه - (ابوداؤد)
 ابو سعید خدی کہتے ہیں کہ ایک دفعہ حضور نے منبر پر سجدہ
 میں پڑھی۔ جب سجدے کی آیت پر پہنچے تو منبر سے نیچے اتر کر
 سجدہ کیا اور لوگوں نے بھی حضور کے ساتھ سجدہ کر لیا۔
 (۵) عن ابن عمر قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم یقرأ علینا القرآن فاذا امر بالسجدة کبر و
 سجد وسجدنا معه - (ابوداؤد)

ابن عمر کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں قرآن
 پڑھ کر سناتے۔ جب وہ سجدے کی آیت پڑھتے تو اللہ اکبر کہہ کر
 سجدہ کرتے اور ہم بھی آپ کے ساتھ سجدہ کرتے۔
 یہ وہ روایتیں ہیں جن سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ تلاوت کیا ہے۔ اور صحابہ کرام نے بھی آپ
 کے اتباع میں یہ سجدہ کیا ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی ایک بھی روایت ایسی
 نہیں جس میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدے کے لیے
 وضو کرنے کا حکم فرمایا ہے۔

ذیل میں وہ روایتیں ذکر کی جاتی ہیں جن سے اُن کے ظاہر کے اعتبار سے یہ
 معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات میں اس سجدے کے لیے وضو کا اہتمام نہیں کیا گیا
 ہے بلکہ وضو کے بغیر بھی یہ سجدہ کیا گیا ہے۔

سجدہ تلاوت بلا وضو کی احادیث

(۱) عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اقام
عام الفتن سجدة فسجد الناس كلهم منهم المراكب و
الساجد في الارض حتى ان المراكب ليسجد على بدها .

(ابو داؤد)

” ابن عمر کہتے ہیں کہ فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم آیت سجدہ کی تلاوت فرمائی تو سب لوگوں نے سجدہ کر لیا جن میں سے
بعض لوگ سوار اور بعض لوگ زمین پر سجدہ کرنے والے تھے یہاں تک
کہ سوار لوگ اپنے اپنے ہاتھوں پر سجدہ کرتے تھے “

(۲) عن ابن عمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقرا علينا السورة في غير الصلوة فيسجد ونسجد معه
حتى لا يسجد احدا منا مكانا لموضع جبهته . (ابو داؤد)

” ابن عمر کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے سامنے خارج
از نماز سورۃ کی تلاوت فرما کر سجدہ کرتے۔ اور ہم بھی آپ کے ساتھ سجدہ
کرتے۔ یہاں تک کہ ہجوم کی کثرت کی وجہ سے ہم میں سے بعض کو
زمین پر سجدہ کرنے کے لیے جگہ نہیں مل رہی تھی “

تشریح

یہ دو حدیثیں ایسی ہیں جن کے الفاظ اور معانی پر غور کرنے سے یہ حقیقت
صاف طور پر منکشف ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ اس موقع پر بعض لوگوں نے

وضو کے بغیر یہ سجدہ کیا ہوگا۔ درج ذیل دو وجوہ سے ہمارے اس خیال کی تائید ہو سکتی ہے:

وجہ اول

پہلی وجہ یہ ہے کہ حدیث نمبر ۱ میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ سجدے کا یہ واقعہ فتح مکہ کے موقع پر پیش آیا تھا جس میں حضور کے ساتھ ہزاروں کی تعداد میں لوگ جمع تھے۔ یہ بھی اس حدیث کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ سجدہ تلاوت کا یہ واقعہ خارج از نماز کسی دوسری حالت میں پیش آیا تھا نہ کہ نماز کی حالت میں کیونکہ اس حدیث میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ حضور نے یہ قراوت ایک ایسے مجمع میں فرمائی تھی جس میں سوار بھی موجود تھے اور سجدہ بھی انہوں نے سواری ہی کی حالت میں کیا تھا۔ حالانکہ شدتِ خوف کے علاوہ دوسری حالتوں میں راکباً فرض نماز جائز نہیں ہے۔

نیز یہ بھی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تلاوت ایک انبوہِ عظیم کے سامنے ہوتی تھی یہاں تک کہ کثرتِ ازدحام کی وجہ سے سواروں کو سجدہ کے لیے اترنے کی جگہ نہیں مل رہی تھی۔ ان تمام چیزوں کو سامنے رکھ کر عقل سلیم یہ باور نہیں کر سکتی کہ ہزاروں کی تعداد میں یہ لوگ سب کے پہلے سے با وضو تھے۔ لہذا اگر حقیقتِ حال یہی ہو جو حدیث سے معلوم ہوتی ہے تو ماننا پڑے گا کہ اس موقع میں بعض صحابہ کرام نے یہ سجدہ وضو کے بغیر کیا تھا اس لحاظ سے یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس بات کے لیے دلیل بن جاتے گی کہ یہ سجدہ وضو کے بغیر بھی جائز ہے۔

وجہ دوم

دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث نمبر ۲ میں بھی یہ تصریح پائی جاتی ہے کہ یہ تہجد نماز سے خارج کسی موقع پر ہوتی تھی اور مجمع بھی اتنا زیادہ تھا کہ زمین پر سجدہ کرنے کے لیے خالی جگہ نہیں مل رہی تھی تو اس سے بھی ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے کا سارا مجمع پہلے سے با وضو نہیں تھا۔ کیونکہ خارج از نماز دوسری کسی حالت میں اتنے مجمع عظیم کا با وضو ہونا حد درجہ مستبعد امر ہے۔ اگرچہ ناممکن نہیں ہے۔ اس لیے اس حدیث کے ظاہر سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجمع میں بعض لوگ بے وضو تھے اور انہوں نے یہ سجدہ وضو کے بغیر کیا تھا۔

حدیث ۳۔ عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
سجد بالنجم وسجد مع المسلمون والمشرکون و
الجن والانس۔ (بخاری، ج ۱ ص ۱۴۶۔ باب سجود المسلمین
مع المشرکین۔)

روایں ابن عباس کہتے ہیں کہ حضورؐ نے سورۃ نجم میں سجدہ کیا تو
مسلمان، مشرک، جن اور انس سب نے حضورؐ کے ساتھ سجدہ کیا۔
امام بخاریؒ نے اسی باب کے ترجمہ میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ:
والمشرک نجس ینس له وضوء وکان ابن عمر یسجد
علی غیر وضوء۔ ۱۷

”مشرک ناپاک اور گندہ ہے۔ اس کا وضو کوئی شرعی وضو نہیں
ہے۔ اور ابن عمرؓ وضو کے بغیر بھی یہ سجدہ کرتے تھے۔“

اس حدیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ اس موقع پر حضور صلعم کے ساتھ سجدے میں شریک ہوئے تھے ان میں بعض لوگ بلا وضو تھے اور سجدہ بھی انہوں نے وضو کے بغیر کیا تھا۔ اس طرح یہ حدیث بھی دوسری سابقہ حدیثوں کی طرح اس بات کے لیے دلیل بن جائے گی کہ وضو کے بغیر بھی سجدہ تلاوت کیا گیا ہے اور یہ جائز ہے۔

یہاں تک جو کچھ عرض کر دیا گیا اس کا تعلق دوسری دفعہ سے تھا کہ اس باب میں جو روایتیں وارد ہیں ان میں اشتراط وضو کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اوپر جو احادیث ذکر کی گئیں ان میں کوئی حدیث ایسی نہیں ملتی جس سے سجدہ تلاوت کے لیے وضو کے اشتراط پر استدلال کیا جاسکے۔ ذیل میں تیسری دفعہ پر بحث کی جاتی ہے۔ وہ یہ کہ سلف میں بعض ایسی شخصیتیں ملتی ہیں جن کا عمل اسی طریقہ پر تھا کہ وہ وضو کے بغیر سجدہ تلاوت کرتے تھے۔

سلف کے نزدیک سجدہ تلاوت بلا وضو جائز ہے

اسلاف میں عبداللہ ابن عمرؓ، امام شعبیؒ اور تاجزین میں امام بخاریؒ کے متعلق یہاں طور پر معلوم ہے کہ ان کے نزدیک سجدہ تلاوت بلا وضو جائز ہے۔ یہ صرف ہمارا خیال نہیں ہے بلکہ بہت بڑے بڑے محدثین اور شراح حدیث نے بھی ان حضرات کے متعلق یہ رائے ظاہر فرمائی ہے کہ وہ سجدہ تلاوت بلا وضو کے جواز کے قائل تھے۔ ذیل میں ائمہ حدیث کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں:

ائمہ حدیث کی تصریحات

ادھر امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں ابن عمر کا جو یہ اثر نقل کیا ہے کہ دوکان
ابن عمر یسجد علی غیر وضوء۔ ابن عمر وضوء کے بغیر بھی سجدہ تلاوت
کرتے تھے۔ اس کے متعلق علامہ بدرالدین عینی اور حافظ ابن حجر عسقلانی زور
لکھتے ہیں :-

هكذا في رواية الاكثرين وللاصيلي بحذف "غير" هذا
هو اللائق بحاله لانه لم يوافقته احد على جواز السجود
بغير وضوء الا الشعبي ولكن الاصح اثباته لما روي
ابن ابي شيبة كان ابن عمر ينزل عن راحلته
فيهرق الماء ثم يركب فيقرأ السجدة فيسجد وما
يتوضأ۔

واما ما روي البيهقي باسناد عن ابن عمر انه قال لا
يسجد الرجل الا وهو طاهر۔ فيجمع بينهما بانك اراد
يقوله وهو طاهر الطهارة الكبرى او يكون هذا
على حالة الاختيار وذلك على حالة الضرورة اهـ
فتح الباری - ج ۲ ص ۴۴۳

و اکثر محدثین کی روایت میں یہ اثر لفظ "غیر" کے ساتھ مروی ہے۔
البتہ اصیلی کی روایت میں "غیر" کا لفظ نہیں ہے۔ اور ابن عمر کی
شان کے ساتھ مناسب بھی یہی ہے کیونکہ ان کے ساتھ سجدہ تلاوت

بلا وضوء کے جواز پر امام شعبیؒ کے علاوہ کسی عالم نے مرافقت نہیں کی ہے لیکن اصح لفظ غیر کا اثبات ہے۔ کیونکہ ابن ابی شیبہؒ ابن عمرؓ کے متعلق یہ روایت نقل کی ہے کہ "ابن عمرؓ پیشاب کے لیے اپنی سواری سے اترتے تھے۔ پھر سوار ہو کر مسجد کے کی آیت پڑھتے۔ اور وضوء کے بغیر سجدہ کرتے تھے۔" یہی وہ روایت جو بیہقی نے سند صحیح ابن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ "کوئی شخص طہارت کے بغیر سجدہ نہ کرے" تو دونوں روایتوں میں اس طریقہ سے جمع ہو سکتا ہے کہ بیہقی کی روایت میں طہارت سے مراد طہارت صغریٰ نہیں بلکہ طہارت کبریٰ لی جائے۔ اور یا پھر بیہقی کی روایت کہ حالت اختیار پر اور اکثر کی روایت کو حالت ضرورت پر حمل کیا جائے۔

مندرجہ بالا عبارت کا ماحصل

مذکورہ بالا عبارت پر غور کرنے سے درج ذیل امور پر روشنی پڑتی ہے۔
 الف: ابن عمرؓ کا مذہب یہ تھا کہ سجدہ تلاوت بلا وضوء بھی جائز ہے۔

ب: "ان سے اس بارے میں جو مختلف روایات منقول ہیں۔ ان کے مابین تطبیق کے لیے دو توجہیں بیان کی گئی ہیں ایک یہ کہ بیہقی کی روایت لا یسجد الرجل الا وھو طاهر میں ابن عمرؓ کی مراد طہارت کبریٰ ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ خیانت کی

حالت میں سجدہ تلاوت جائز نہیں۔ اور ابن ابی شیبہ کی روایت
فی مسجد وما یتوضاً میں منعی طہارت کبریٰ نہیں بلکہ توضی
ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ حدیث اصغر کی حالت میں وہ یہ سجدہ
کرتے تھے اور یہ جائز ہے۔“

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ابن عمر کے نزدیک حالت اختیار
میں سجدہ تلاوت کے لیے تو طہارت اور وضو شرط ہے۔
اور یہی حالت اختیار محل ہے بیہقی کی روایت کا۔ یہی حالت
ضرورت، تو اس میں ان کے نزدیک وضو اور طہارت شرط
نہیں ہے۔ ابن ابی شیبہ کی روایت مسجد وما یتوضاً کا محل
یہی حالت ضرورت ہے اور وکان ابن عمر یسجد علی غیو
وضوء کا بھی یہی مطلب ہے۔“

مد ابن عمر کے ساتھ اس مسئلہ میں امام شعبیؒ بھی موافق ہیں۔ وہ
بھی فرماتے ہیں کہ سجدہ تلاوت بلا وضوء جائز ہے اور اس میں کوئی
مضائقہ نہیں ہے۔“

حضرت مولانا انور شاہ صاحبؒ کی تصریح

محقق العصر علامہ الدہر حضرت شاہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ یونہی
قدس سرہ نے بھی اپنی دروس ترمذی میں اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ
امام بخاریؒ اور امام شعبیؒ دونوں ابن عمرؓ کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ بلا وضوء
بھی سجدہ تلاوت جائز ہے اور ثمر غا اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ چنانچہ عربی

جو حضرت شاہ صاحب قدس سرہ کی تقریروں کا مجموعہ ہے۔ اس کے ج اہل
میں یہ عبارت درج ہے :-

واما السجدة التلاوة فقال الشعبي والبخاری لا
يتترط للتوضی كما اخرج البخاری عن ابن عمر انه
كان يسجد علی غیر وضوء۔ اھ

”سجدہ تلاوت کے لیے امام شعبیؒ اور امام بخاریؒ کے نزدیک وضوء
شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اسی غرض کے لیے امام بخاریؒ نے ابن عمرؓ کا یہ
اثر نقل کیا ہے کہ وضوء کے بغیر بھی وہ سجدہ تلاوت کرتے تھے۔“

یہ عبارت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہ
کے نزدیک امام شعبیؒ اور امام بخاریؒ دونوں کا مذہب یہ ہے کہ بلا وضوء بھی یہ
سجدہ جائز ہے۔ اور وضوء اس کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات
بھی اس عبارت سے معلوم ہوتی ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے میں امام
بخاریؒ نے ابن عمرؓ کا جو عمل نقل کیا ہے اس سے امام موصوف اپنا یہ مذہب
ثابت یا مؤید کرنا چاہتے ہیں کہ وضوء کے بغیر بھی یہ سجدہ جائز ہے۔ حضرت
شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ دوسرے تراجم حدیث نے بھی یہاں یہ
تصریحات فرمائی ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ سجدہ تلاوت
وضوء شرط نہیں ہے بلکہ وضوء کے بغیر بھی یہ سجدہ جائز ہے۔ اور اپنے
اس مذہب کے اثبات کے لیے یہ خاص ترجمہ منعقد کر کے ابن عباس کی حدیث
ذکر کی ہے۔ اسی مقصد کے لیے انہوں نے یہ قول بھی ذکر کیا ہے کہ: والمشرك

نجس لبس لہ وضوء۔ اور ابن عمر کا یہ اثر بھی کہ : دکان ابن عمر لیجد علی غیر وضوء۔۔۔ ذیل میں شراح حدیث کی یہ تصریحات ملاحظہ فرمائیں :-

شراح حدیث کی نظر میں امام بخاری کا مذہب

صحیح بخاری کے شارحین اس بارے میں مختلف ہوئے ہیں کہ امام بخاری کا مذہب اس مسئلہ کے متعلق کیا ہے، اور ترجمۃ الباب سے اُن کا مقصد کیا ہے۔ آیا ان کا مذہب یہ ہے کہ وضوء کے بغیر بھی یہ سجدہ جائز ہے۔ اور اسی غرض کے لیے انہوں نے ترجمۃ الباب میں یہ اقوال نقل کیے ہیں کہ : والمشرک نجس لبس لہ وضوء۔ اور دکان ابن عمر لیجد علی غیر وضوء۔ یا امام موصوت کا مذہب یہ ہے کہ وضوء کے بغیر یہ سجدہ تلاوت ناجائز ہے۔ اور والمشرک نجس لبس لہ وضوء کو ابن عمرؓ کی ترویید کے لیے لایا گیا ہے؟ نیز ابن عباس کی روایت کو یہاں کس غرض کے لیے لایا گیا ہے؟

ترجمہ ان تک میرا خیال ہے میں نے شراح حدیث کی ان عبارتوں سے جو یہاں ان کی شروح میں ملتی ہیں یہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ بعض شراح حدیث نے اگرچہ یہاں امام بخاری کے اصل مذہب اور ان کی مراد سے لاعلمی ظاہر کی ہے اور پوری طرح انہیں یہ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ امام بخاری کا مذہب کیا ہے اور ترجمۃ الباب اور اس میں نقل کردہ اقوال سے وہ کیا بتلانا چاہتے ہیں۔ مگر بعض دوسرے شارحین کی عبارتوں سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اس معاملہ میں امام موصوت کا اصل مذہب یہ ہے کہ بلا وضوء بھی یہ سجدہ تلاوت جائز ہے۔ اور ابن عباس کی روایت سے بھی وہ اپنا یہ مذہب ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ سجدہ تلاوت کے لیے

وضوء شرط نہیں ہے۔ اسی طرح ابن عمر کا اثر بھی ترجمۃ الباب میں اس غرض کے لیے ذکر کیا گیا ہے کہ اس سے سجدہ تلاوت بلا وضوء کے جواز پر استدلال کیا جاسکے شیخ الاسلام حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :-

وقد اعترض ابن بطلال على هذه الترجمة فقال ان اراد البخاري الاحتجاج لابن عمر بسجود المشركين فلا حجة فيه لان سجودهم لم يكن على وجه العبادۃ وانما كان لما يلقى الشيطان وان اراد الرد على ابن عمر بقوله: والمشرک نجس فهو اشد بالاصواب -

”ابن بطلال نے اس ترجمہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر امام بخاری کی غرض یہ ہو کہ ابن عمر کے لیے مشرکین کے سجدے سے استدلال فراموش کریں تو اس میں استدلال کی گنجائش اس بنا پر نہیں ہے کہ مشرکین کا یہ سجدہ بطور عبادت نہ تھا۔ بلکہ شیطان کے تعاد کی وجہ سے تھا۔ اور اگر وہ ابن عمرؓ والمشرک نجس سے رد کرنا چاہتے ہوں تو یہ بات زیادہ قرین صواب ہے۔“

ابن بطلال کے اس اعتراض سے یہ بات واضح ہے کہ ان کو امام بخاریؒ کا اصل مذہب واضح طور پر معلوم نہیں ہے۔ اور نہ ہی وہ یہ معلوم کر سکے ہیں کہ ترجمۃ الباب سے امام بخاریؒ کا اصل مقصد کیا ہے۔ بلکہ وہ اس معاملہ میں متغیر سے معلوم ہو رہے ہیں

لیکن ابن رشید نے ابن بطلال کے اس اعتراض کا جو جواب دیا ہے اس

میں ایک طرف امام بخاریؒ کا اصل مذہب واضح کیا گیا ہے۔ اور دوسری طرف ترجمۃ الباب کی غرض و غایت بھی متعین کی گئی ہے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن رشید کا یہ جواب اس طرح نقل کیا ہے :-

واجاب ابن رشید بان مقصود البخاریؒ تاکید مشروعية السجود بان المشرك قد اقر على السجود وسمى الصحابي فعله سجودا مع عدم اهليته فالتأهل لذلك احرى بان يسر على كل حالة -

و يحتمل ان يجمع بين الترجمة واثبات عمربان يبعد في العادة ان يكون جميع من حضر من المسلمين كانوا عند قراءة الآية على وضوء لانهم لم يتباهوا لذلك - واذا كان كذلك فمن يادر منهم السجود خوف الفوات بلا وضوء واقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك استدلال بذلك على جواز السجود عند المشقة بالوضوء ويؤيد ان لفظ المتن وسجد معه المسلمون والمشركون والمجن والانس فسوى ابن عباس في نسيت السجود بين الجميع وفيهم من الايصم منه الوضوء فيلزم ان يصح السجود ممن كان بوضوء ومن لم يكن بوضوء - اهـ رفتح الباب ج ۲ ص ۳۸۱

ابن رشیدؒ نے ابن بطلال کے اقراض کا یہ جواب دیا ہے کہ امام بخاریؒ کا مقصد یہاں صرف یہ ہے کہ مشروعیت سجدہ کی تائید

اس طرح کر لیں کہ مشرک باوجودیکہ سجدے کا اہل نہیں اس کا سجدہ تسلیم کیا گیا اور صحابیؓ را بن عباسؓ نے بھی اس کے اس فعل کو سجدہ کہا۔ پس لائق سجدہ مسلمان کے لیے تو بطریقِ اولیٰ یہ جائز ہونا چاہیے کہ وہ ہر حالت میں سجدہ کرے۔ نیز اس طریقہ سے بھی ترجمہ اور ابن عمرؓ کے اثر کے درمیان جمع ہو سکتا ہے کہ عاۓۃ یہ امر بعید از قیاس ہے کہ تلاوتِ آیت کے وقت مسلمانوں میں سے جو لوگ وہاں حاضر تھے وہ سب کے سب با وضو تھے۔ کیونکہ انہوں نے پہلے سے اس کے لیے کوئی تیاری نہیں کر رکھی تھی۔ پس ان میں سے جس نے بھی جلدی سے اس خطرے سے کہ سجدہ فوت ہو جائے گا، بلا وضو سجدہ کیا ہو۔ اور حضورؐ نے اس فعل سے منع نہ کیا ہو تو اس سے اس بات پر ضرور استدلال کیا جاسکتا ہے کہ بحالتِ تکلیف یہ سجدہ بلا وضو بھی جائز ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہو سکتی ہے کہ تنہا حدیث میں یہ تصریح ہے کہ حضورؐ کے ساتھ مسلمانوں اور مشرکین نے بھی سجدہ کیا اور جن دانس نے بھی۔ پس ابن عباسؓ نے سب کی طرف یکساں طور پر سجدے کی نسبت کر دی۔ ورنہ نیکہ ان میں ایسے بھی لوگ تھے جن کا وضو صحیح نہیں تھا۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ سجدہ ان کے لیے بھی جائز ہو جو با وضو ہوں۔ اور ان کے لیے بھی جو با وضو نہ ہوں۔

حاصل الجواب

ابن رشیدؒ نے ابن بطال کے اعراض کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ کہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ الباب میں جو یہ ذکر کیا ہے کہ والمشتد
 نجس لیس له وضوء۔ یا عبد اللہ ابن عمرؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے کہ وکان ابن عمرؓ
 یسجد علی غیر وضوء۔ اس سے امام موصوفؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ سجدہ تلاوت
 بلا وضوء بھی جائز ہے۔ اور یہ امام بخاریؒ کا اپنا مذہب بھی ہے۔ اسی طرح ابن عباسؓ
 کی روایت سے بھی امام موصوفؒ اس بات کی تائید کرنا چاہتے ہیں کہ وضوء کے بغیر
 بھی یہ سجدہ جائز ہے۔ یہ تائید درج ذیل وجوہ کی بنا پر ابن عباسؓ کی روایت سے
 سکتی ہے :

والف (ا) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس مجمع میں یہ تلاوت فرمائی تھی اس
 میں ہزاروں کی تعداد میں لوگ موجود تھے۔ اور سب نے پہلے سے وضوء کر کے سجدے
 کے لیے تیاری تو کی نہیں تھی۔ لہذا اظاہر یہی ہے کہ اُن میں ایسے بھی لوگ ہوں گے جو
 با وضوء نہ ہوں۔ کیونکہ یہ بات عقل اور عادت دونوں سے بعید ہے کہ پہلے سے تیاری
 کیے بغیر یہ سب لوگ با وضوء ہوں۔ توجیب سب نے حضورؐ کے ساتھ سجدے میں
 شرکت کر دی۔ اور حضورؐ نے نہ اُن سے وضوء کا استفسار کیا۔ اور نہ ان کے اس
 فعل پر انکار فرمایا تو معلوم ہوا کہ یہ سجدہ حضور صلیعم کے نزدیک مقبلاً اور جائز تھا۔
 ورنہ حضورؐ اس پر ضرور انکار فرما دیتے۔ یا کم سے کم وضوء کا استفسار تو کرتے۔

(ب) دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث مذکور میں چار قسم کے لوگ ذکر کیے گئے
 ہیں۔ مسکین، مشرکین، جن اور انس اور سب کی طرف یکساں طور پر سجدے کی نسبت
 کی گئی ہے۔ ابن عباسؓ نے بھی سب کے اس فعل کو سجدے کا نام دیا ہے تو معلوم
 ہوا کہ ابن عباسؓ کے نزدیک سب کا یہ فعل شرعی سجدہ تھا ورنہ اُن سب کی طرف

ابن عباس سجدے کی نسبت نہ کرتے۔ اور نہ ان کے اس فعل کو سجدے سے تعبیر کرتے اور جب یہ فعل شرعی اور معتبر سجدہ قرار دیا گیا حالانکہ ان میں مشرک بھی موجود تھے جن کے لیے کوئی شرعی وضوء ہوتا ہی نہیں۔ تو اس سے صاف طور پر یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ سجدہ تلاوت کے لیے وضوء شرط نہیں ہے بلکہ اس کے بغیر بھی یہ سجدہ ادا کیا جاسکتا ہے اور شرعاً یہ جائز ہے۔

شاید یہ اور اسی قسم کی دوسری روایتوں کی وجہ سے ابن عمر اور امام شعبی نے اس سجدے کے بارے میں اپنے لیے یہ مذہب قائم کیا ہو کہ سجدہ تلاوت کے لیے وضوء کوئی شرط نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بغیر بھی یہ سجدہ جائز ہے۔ اور امام بخاری نے بھی ابن عمر کا یہ اثر کہ وکان ابن عمر یسجد علی غیور وضوء۔ شاید اس غرض کے لیے نقل کیا ہو کہ اس سے سجدہ تلاوت بلا وضوء کے جواز پر استدلال قائم کریں۔

سعید بن مسیب کی رائے

بعض بلند پایہ شراح کی تصریح کے مطابق سعید بن مسیب کی رائے بھی یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک سجدہ تلاوت کے لیے وضوء اور طہارت کوئی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک حائضہ عورت کے لیے یہ جائز ہے کہ جب بھی وہ آیت سجدہ سن لے تو اس سے وہ سجدہ تلاوت کر لے۔ حالانکہ حیض کی حالت میں اس کا کوئی وضوء نہیں ہوتا سعید بن مسیب کا یہ فتویٰ درج ذیل عبارت میں موجود ہے:

قال ابن المسيب الحائض اذا سمعت آية السجدة تومي برأسها

ایمان و نقول سجد وجہا للذی خلقہ وصورہ۔ ۱۰۱

دیزان کبریٰ شمرانی ج ۱ ص ۱۰۱۔ رحمۃ اللہ۔ ج ۱ ص ۱۵۲

”سعید بن مسیب نے کہا ہے کہ حائضہ عورت جب آیت سجدہ سن لے تو سر

کے اشارے سے سجدہ کرے اور یہ کہے کہ میرے مرنے اس ذات کو سجدہ

کر لیا جس نے اس کو پیدا کیا ہے اور اس کی صورت بنائی ہے۔“

اسلاف میں یہی وہ شخصیتیں ہیں جن کے متعلق مولانا مودودی نے فرمایا ہے کہ:

”ساعت میں بھی ایسی شخصیتیں ملتی ہیں جن کا عمل اسی طریقہ پر تھا۔“

بہر حال یہ حقیقت ہے کہ سجدہ تلاوت بلا وضوء کے عدم جواز کا مسئلہ پوری

امت میں کوئی اجماعی مسئلہ تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ اکثریت اور اقلیت کے مابین

اختلافی رہا ہے۔ اس لحاظ سے یہ کوئی اصولی مسئلہ نہیں بن سکتا بلکہ ایک فردی مسئلہ ہے

جس میں ابتدا سے اکثریت کی رائے یہ رہی ہے کہ اس کے لیے وضوء شرط کے درجہ میں

ہے۔ اور وضوء کے بغیر یہ سجدہ جائز نہیں ہے۔ اور اقلیت اس بات کی قائل رہی ہے

کہ وضوء کے بغیر بھی یہ سجدہ جائز ہے۔ اور وضوء اس کے لیے شرط کے درجہ میں نہیں

ہے۔ اور جب یہ ایک اختلافی مسئلہ قرار پایا تو اس میں کسی ایک جانب کے قائلین

علماء کی تفصیل کی جاسکتی ہے اور نہ تکفیر۔ نہ تکفیر یا تفصیل خاصیت ہے اصولی

مسائل کی نہ کہ فردی کی۔

اب مولانا مودودی کے معترضین حضرات ذرا انصاف سے یہ کہہ دیں کہ جب

صحابہ کی جماعت میں عبداللہ ابن عمر اور تابعین میں سے امام شعبی اور سعید بن مسیب

اور محدثین کی جماعت میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہم اجمعین جیسے اکابرین امت سجدہ

تلاوت کو بلا وضوء جائز مانتے ہیں۔ تو اگر مولانا مودودی نے بھی اس کو جائز کہا تو

وہ کون سے ایسے جرم کے مرتکب ہوتے جس کی وجہ سے معترضین حضرات ان کو اور

ان کی پوری جماعت کو گردن زدنی سمجھتے ہیں۔ یا عام و خاص کی مجالس میں ہر جگہ یہ فتارے بجا رہے ہیں کہ مولانا مودودی گمراہ ہیں اور ان کی جماعت مسلمانوں میں گمراہی پھیلا رہی ہے ؟

آخر جب آپ حضرات مولانا مودودی کو ان کی اس راستے کی وجہ سے گمراہ قرار دیں گے تو بتائیے کہ ابن عمرؓ، امام شہی، سعید بن مسیب اور امام بخاری جیسے کابر امت کو اس فتوے تفصیل سے کس طرح بپا سکیں گے۔ انہوں نے بھی تو مسئلہ متعلقہ کے بارے میں وہی راستے ظاہر فرمائی ہے جو مولانا مودودی نے ظاہر کی ہے۔ میں تو ایسی فتوے بازی کے متعلق یہی کہوں گا کہ اس سے بڑھ کر ہماری شقاوت اور بدقسمتی اور کوتاہی نہیں ہو سکتی کہ چھوٹے چھوٹے فروعی مسائل میں ذاتی رقابتوں اور گردن زدنی تعصب کی بنا پر ایک دوسرے کے خلاف ایسے فتوے دینے لگیں جن کی زد سے ہمارے وہ اکابر اور اسلاف بھی نہ بچ سکیں جن کو ہم دین کے معاملہ میں خدا اور رسول، اور اپنے درمیان واسطہ سمجھ رہے ہیں۔ ایسے مسائل میں جو لوگ مولانا مودودی کی مخالفت کو اپنا فرض سمجھتے ہیں ان کو حد سے حد جو حق حاصل ہو سکتا ہے وہ صرف یہ کہ نہیں ملنا کے تفروات میں شمار کریں۔

لیکن یہ حق تو ہرگز کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا کہ مولانا کی ذات پر گمراہی کا فتویٰ لگائے۔ یا اپنے غلط پروپیگنڈے کی وجہ سے لوگوں کو مولانا سے بدظن کرنے کی کوشش کرے۔ ورنہ یہ بات ان حضرات کو اچھی طرح ذہن نشین کرینی چاہیے کہ اس طرح کے پروپیگنڈوں اور فتویٰ بازی سے وہ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کا کچھ بگاڑنے کے بجائے اپنا سب کچھ تباہ کر ڈالیں گے۔ اور کیا کرایا سب غارت کریں گے۔ اعجازنا

اللہ منہا۔

شرعی نقطہ نگاہ سے یہ کوئی اصولی مسئلہ نہیں ہے

جہاں تک مسئلہ کی نوعیت اور شرعی حیثیت کا تعلق ہے، میں پورے وثوق سے یہ بات کہہ سکتا ہوں کہ کوئی بھی شخص اس کے متعلق یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ یہ دین کا کوئی بنیادی اور اصولی مسئلہ ہے اور اس میں اختلاف راستے سے کفر و اسلام، یا ہدایت و ضلالت کے دو مختلف راستے پیدا ہو جاتے ہیں۔ بلکہ دوسرے فروعی مسائل کی طرح یہ بھی ایک فروعی مسئلہ ہے جس میں دلائل کی بنا پر پہلے بھی دو رائیں ہوتی ہیں اور آج بھی جو سکتی ہیں۔ اور کسی ایک راستے کو بھی کفر یا ضلالت کا نام نہیں دیا جاسکتا۔

اسی طرح یہ بھی کوئی شخص نہیں کہہ سکتا کہ سجدہ تلاوت کے لیے شرائط طہارت کا مسئلہ کوئی منصوص مسئلہ ہے۔ اور قرآن و حدیث میں بالتصریح ذکر کیا گیا ہے۔ آج تک کوئی بھی آیت قرآنی یا حدیث نبوی ایسی نہیں ملی ہے جس میں اس بات کی تصریح کی گئی ہو کہ نماز کی طرح سجدہ تلاوت کے لیے بھی وضو و شمرط اور طہارت ضروری ہے۔ اور اس کے بغیر سجدہ تلاوت جائز نہیں ہے۔ بلکہ جو روایات اس بارے میں کتب حدیث میں ملتی ہیں۔ اور جو پہلے ذکر کی جا چکی ہیں۔ ان میں کوئی بھی روایت ایسی نہیں ملتی جس میں سجدہ تلاوت کے لیے شرائط طہارت کی تصریح کی گئی ہو۔ ورنہ اگر ذخیرہ روایات میں کوئی حدیث صحیح ایسی مل جاتی۔ جس میں سجدہ تلاوت کے لیے شرائط طہارت کی تصریح پائی جاتی تو عبد اللہ ابن عمرؓ۔ امام شعبیؒ اور امام بخاریؒ کے لیے ہرگز یہ ممکن نہ رہتا کہ وہ اس متصوّر حکم کے خلاف کبھی عمل کرتے۔ یا اس کے خلاف کوئی فتویٰ دے دیتے۔ بیشک اگرچہ اس بارے میں ایک نکتہ پر متحد و متفق ہیں۔ وہ یہ کہ سجدہ

تلاوت کے لیے وضو و طہارت شرط ہے۔ اور اس کے بغیر اصلاً مسجد تلاوت جائز نہیں ہے۔ لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کا یہ فیصلہ قرآن و حدیث کے کسی مخصوص حکم پر مبنی نہیں بلکہ اجتہادی اور استنباطی فیصلہ ہے اور اجتہادات میں اختلافات کوئی نئی چیز نہیں بلکہ پہلے سے چلے آئے ہیں۔ نیز جمہور کے مسلک کے خلاف دلائل کی بنا پر کوئی مسلک اختیار کرنا بھی شرعاً کوئی جرم نہیں ہے۔ فقہک مبسوط کتابیں اس قسم کے اختلافات سے بھری پڑی ہیں۔ اور مولانا مودودی ہی وہ پہلا شخص نہیں جس نے جمہور کے خلاف مسجد تلاوت میں یہ رائے ظاہر کر دی کہ اس کے لیے طہارت شرط نہیں ہے، بلکہ مولانا مودودی سے پہلے بھی بہت سے علماء اور ائمہ دین ایسے گزرے ہیں جنہوں نے جمہور کے خلاف دین کے بہت سے فردی مسائل میں اظہار رائے کیا ہے۔ اور کسی نے آج تک ان کو گمراہ نہیں کہا ہے۔ اور نہ ان کے خلاف پریکٹس کا طوفان برپا کیا ہے۔

اصولی مسائل کی نوعیت

اس میں شک نہیں کہ مسجد تلاوت کے مسئلہ میں جمہور امت کا جو مذہب سے چلا آیا ہے اس میں حدود و جہ احتیاط پائی جاتی ہے۔ اور اقرب الی الصواب بھی معلوم ہوتا ہے۔ اور جو ذہن ان کے فیصلے میں ہے وہ اکیلے عبداللہ ابن عمرؓ یا امام شافعیؒ اور امام بخاریؒ کی رائے میں ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس لحاظ سے اگر اس مسئلہ میں مولانا مودودی نے جمہور کے فیصلے کے خلاف رائے ظاہر نہ کی ہوتی تو یہ زیادہ بہتر اور قرین مصلحت ہوتا۔ مگر کلام اس میں نہیں کہ مولانا کا مسلک قوی یا اقرب الی الصواب ہے یا نہیں بلکہ کلام اس میں ہے کہ مولانا نے اس مسئلہ میں جمہور امت سے جو اختلاف کیا

ہے۔ آیا یہ کسی اصولی مسئلہ میں کیا ہے۔ اور منصوصاتِ شریعت یا اجماعِ امت کے خلاف کوئی رائے ظاہر کی ہے۔ یا یہ اختلاف کسی فرعی اور اجتہادی مسئلہ سے تعلق رکھتا ہے تو جہاں تک میرا خیال ہے میں اس کو فرعی اور اجتہادی مسئلہ سے متعلق سمجھ رہا ہوں اور فروری و اجتہادی مسائل میں اکثریت کے خلاف شرعی دلائل کی بنا پر کوئی رائے ظاہر کرنا نہ حرام ہے اور نہ گمراہی۔ اور نہ اس سے کسی عالم پر گمراہی کا فتویٰ لگانا جائز ہے۔

یہ اصولی مسائل کی خصوصیت ہے کہ ان میں اختلاف رائے کسی ایک جانب پر گمراہی کا فتویٰ لگ سکتا ہے اور یہ مسئلہ کوئی اصولی مسئلہ نہیں ہے۔ اصولی مسائل کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول کے صریح احکام، یا پھر امت کے اجماعی فیصلوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور سجدہ تلاوت کے لیے اشتراطِ طہارت کا مسئلہ کتاب و سنت میں منصوص نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس پر پوری امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ اس لیے اس میں شرعی دلائل سے اکثریت کے خلاف رائے قائم کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ گو جمہور کا خلاف بہتر اور مستحسن نہیں ہے۔ لہذا اگر مولانا مودودی نے بھی اس مسئلہ میں جمہور کے فیصلہ کے خلاف رائے ظاہر کر دی تو یہ نہ کوئی گمراہی ہے اور نہ حرام۔

اس کے علاوہ مولانا اپنی اس رائے میں متفرد بھی نہیں بلکہ تین بڑے بڑے علماء اور ائمہ دین ان کے پیش رو ہیں۔ جن میں سے ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک جلیل القدر صحابی۔ عبداللہ ابن عمر ہیں۔ اور دوسرے امام شعبیؒ اور تیسرے امیر المؤمنین فی الحدیث امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ ہیں۔ اور ایسی رائے کو گمراہی

کہنا، جس کو مولانا مودودی سے صدیوں پہلے اتنے بڑے بڑے علماء اور ائمہ دین نے اختیار کیا ہو حد درجہ مذموم جہارت ہے۔

اعتراف کا جواب

اوپر مسئلہ کی جو شرح پیش کی گئی اس کی روشنی میں اگر محترم حضرت مولانا مامنی منظر حسین صاحب کے اعتراف پر غور کیا جائے تو میرے خیال میں اس کے مستقل جواب دینے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ لیکن پھر بھی مختصراً اس کا جواب عرض کیا جاتا ہے تاکہ حقیقت حال اچھی طرح کھل کر سامنے آئے۔

پہلی شق

محترم قاضی صاحب نے جو اعتراف کیا ہے اس کی پہلی شق یہ ہے کہ ”مولانا مودودی کے نزدیک جب سجدہ تلاوت میں نہ وضو ضروری ہے نہ قبلہ رخ ہونا اور نہ زمین پر سر رکھنا۔ تو پھر اس کو شرعی سجدے کا نام کیوں دیتے ہیں؟ لیکن جناب قاضی صاحب نے اس بات پر غور نہیں کیا ہے کہ کسی چیز کے شرعی ہونے کے لیے ضروری چیز صرف یہ ہے کہ شریعت سے اس کا ثبوت ہو۔ اور سجدہ تلاوت بلا وضو بھی شریعت سے ثابت ہے۔ چنانچہ سابقہ روایات سے یہ بات واضح ہو چکی ہے لہذا اس کو شرعی سجدہ کہنے میں کوئی خرابی نہیں ہے۔

کیا ہم آپ حضرات سے یہ پوچھ سکتے ہیں کہ کسی فعل کے شرعی ہونے کے لیے اگر یہ ضروری ہو کہ وہ با وضو ہونے کی حالت میں ادا کیا جائے یا اس میں قبلہ کی طرف رخ کیا جائے تو براہ کرم آپ یہ بتائیں کہ بلا وضو قرآن کریم کی تلاوت شرعی تلاوت ہے یا نہیں۔ اگر ہو تو پھر کیا وجہ ہے کہ وضو کے بغیر قرآن کریم کی تلاوت کو آپ

شرعی تلاوت کا نام دیتے ہیں۔ اور سجدہ تلاوت کو وضوء کے بغیر آپ شرعی سجدہ کہنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ حالانکہ دونوں شریعت سے ثابت ہیں۔ اور دونوں میں وضوء نہیں ہے؟

اسی طرح کوئی شخص اگر خارج از مصر اپنی سواری پر نفل نماز پڑھ رہا ہو تو تمام فقہاء کہتے ہیں کہ نماز کی صحت کے لیے قبلہ رخ ہونا ضروری نہیں ہے۔ ابو ذرؓ کی ایک حدیث میں بھی یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ سے باہر اپنی سواری پر نفل نماز پڑھی تھی حالانکہ آپ کا رخ قبلہ کی طرف نہ تھا۔ نیز یہ بھی فقہاء نے تصریح کی ہے کہ ایسی حالت میں نماز پڑھنے کے لیے بحالت سجدہ زمین پر سر رکھنا بھی ضروری نہیں بلکہ اشارہ کرنا کافی ہے۔

اب یہ نماز تمام فقہاء کے نزدیک جائز بھی ہے اور شرعی بھی۔ حالانکہ اس میں قبلہ رخ ہونا اور زمین پر سر رکھنا دونوں موجود نہیں ہیں تو سجدہ تلاوت میں کیا خصوصیت پائی جاتی ہے کہ اس کے شرعی ہونے کے لیے قبلہ رخ ہونا بھی ضروری ہو اور زمین پر سر رکھنا بھی لازم ہو؟ آپ کے پاس کوئی مستقل وجہ ہو تو پیش کیجیے۔ گزشتہ صفحات میں سعید بن مسیب کی جو رائے میزان الشعرانی کے حوالہ سے پیش کی گئی ہے کیا اس میں حائض عورت کی ایام سے سجدہ کے ساتھ تعبیر نہیں کی گئی ہے؟ اور مسجد و جہی لندی خلقہ و صور کا کے الفاظ و ہاں موجود نہیں ہیں؟

دوسری شق

محترم جناب قاضی صاحب کے اعتراض کی دوسری شق یہ ہے کہ: وہ جہوڑ کے خلاف فتوے دینے سے مسلمانوں میں تفرق پیدا ہو جاتی ہے اور

اتحاد بین المسلمین کو نقصان پہنچ رہا ہے۔ لہذا جمہور کے خلاف فتوے دینا درست نہیں بلکہ خطِ نفسانی ہے۔“

جواب

معلوم نہیں جناب قاضی صاحب کو یہ جدید انکشاف کب ہوا ہے کہ جمہور کے خلاف فتوے دینے سے مسلمانوں میں تفریق پیدا ہو جاتی ہے اور اتحاد بین المسلمین کو نقصان پہنچ رہا ہے یا جو بھی فتوے جمہور کے خلاف ہو اس میں لامحالہ خطِ نفسانی کا حصول پیش نظر ہوگا؟ آخر ان علمائے بھی تو اسی مسئلہ میں جمہور صماۃ کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ امام شعبیؒ نے بھی اکثر علماء کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ اور امام بخاریؒ بھی اس مسئلہ میں جمہور کے مہنوا نہیں بلکہ مخالفت نظر آتے ہیں۔ تو کیا آپ ان حضرات کے بارے میں یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ انہوں نے اپنے خلاف جمہور فتووں سے اتحاد بین المسلمین کو نقصان پہنچایا ہے۔ یا انہوں نے مسلمانوں میں تفریق پیدا کی ہے؟ یا خطِ نفسانی کی بنا پر یہ فتوے دیئے گئے ہیں؟ اس کے علاوہ آپ یہ بتا سکتے ہیں کہ ائمہ مذاہب اربعہ کے مابین جو مسائل اختلافی ہیں۔ ان میں کسی ایک امام کا مذہب بھی جمہور کے خلاف نہیں ہے؟ پھر اپنے امام اعظم رحمہ اللہ کے بارے میں آپ کیا رائے قائم کریں گے جنہوں نے سیکڑوں فردی مسائل میں جمہور کے خلاف فتویٰ دیا ہے؟ کیا انہوں نے بھی مسلمانوں میں تفریق ڈالی ہے اور اتحاد بین المسلمین کو نقصان پہنچایا؟ یا معاذ اللہ! آپ کے تمام اسلاف نے جو جمہور کے خلاف فتوے دیئے ہیں یہ سب خطِ نفسانی کی بنا پر دیئے ہیں؟ اگر ان تمام سوالات کے جوابات نفی میں ہوں تو پھر امیرِ مباحث اسلامی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے ایک فتوے سے آپ

کیوں سینخ پاہوتے ہیں۔ اور ان کے ایک فتویٰ سے مسلمانوں میں تفریق کیوں پیدا ہوگی؟
اور کیوں اتحاد بین المسلمین کو نقصان پہنچے گا؟

میرے محترم! مسلمانوں میں تفریق بمبہور کے خلافت فتوے دینے سے پیدا نہیں
ہوتی۔ بلکہ آپ جیسے علماء کے غلط رویہ اور غیر مناسب طرز عمل سے پیدا ہوتی ہے۔ آپ
حضرات نے چھوٹے چھوٹے فروعی مسائل کو بڑے بڑے اصولی مسائل کا درجہ دے رکھا
ہے۔ اور جو بھی عالم انہی فروعیات میں آپ کے مسلک کے خلافت فتوے دیتا ہے تو
آپ ہی ہوتے ہیں جو اس کو تکفیر تفسیق اور تضلیل کا نشانہ بنالیتے ہیں اور مسلمانوں میں
اس کے خلافت گندہ پروپیگنڈے کا ایک طوفان برپا کرتے ہیں اور ان کو یہ باور
کراتے ہیں کہ یہ شخص گمراہ، ضال مضل اور گروہ اہل السنۃ سے خارج ہے۔ اس
کی جماعت مسلمانوں میں گمراہی اور بے دینی پھیلا رہی ہے تو اس سے خود بخود سادہ
روح مسلمان اثر پذیر ہوتے ہیں جس کے نتیجہ میں تفریق رونما ہوتی ہے۔ اگر آپ
حضرات اپنے اسلاف کی طرح دوسروں کو بھی فروعی مسائل میں اختلاف رائے کا
حق دیتے اور اپنے مقررہ مسلک کے خلافت میں مردِ دلائل فتوے سننے کے لیے تیار
ہوتے تو کبھی یہ ہنگامے برپا نہ ہوتے اور نہ کوئی ناگوار صورت حال پیش آتی۔ لہذا
آج کی یہ تفریق آپ حضرات کے غلط رویے اور غیر مناسب طرز عمل ہی کی پیڑوا
ہے۔ دوسروں کو اس کا ذمہ دار قرار دینا مبنی بر حقیقت نہیں ہے۔ بلکہ ایک چال
ہے جو اپنے مخالفین کے خلافت چلی جا رہی ہے۔

تیسری شق اور اس کا جواب

اعتراف کی تیسری شق یہ ہے کہ تعجب ہے کہ آپ اپنی تائید میں سلف کی

شخصیتوں کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ آپ کے نزدیک معیارِ حق ہی نہیں اپنے
فقرے پر کتاب و سنت کی سند پیش کریں تو قابلِ قبول ہو سکتا ہے۔

مکرم جناب قاضی صاحب نے ابھی تک ”معیارِ حق“ کے مسئلہ میں جماعتِ اسلامی
اور مولانا مودودی کے موقف سے واقفیت ہی حاصل نہیں فرمائی ہے۔ صحابہ کے
معیارِ حق ہونے یا نہ ہونے میں جماعت اور مولانا کا موقف یہ ہرگز نہیں ہے کہ ان
کے اقوال اور افعال سے استدلال ہی نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ ان کا موقف اس
بارے میں یہ ہے کہ کتاب و سنت کی کسوٹی پر قولِ صحابی کو جانچا اور پرکھا جائے گا۔
پھر جو بھی صحابی کا قول جانچنے اور پرکھنے کے بعد کتاب و سنت کے مقرر کردہ معیار کے
ساتھ مطابق و موافق نکلے گا اُسے قبول کیا جائے گا اور جو قول کتاب و سنت کے
معیار کے مطابق نہیں بلکہ مخالفت نکلے گا اُسے ترک کیا جائے گا۔ اور یہ الزامِ اصرار
غلط اور بے بنیاد ہے کہ مولانا مودودی یا جماعتِ اسلامی صحابہ کرام کے اقوال کو
کسی درجے میں بھی محبت اور قابلِ استدلال نہیں سمجھتے ہیں بلکہ اس الزام سے انہوں
نے بار بار اپنی براءت کا اظہار کیا ہے۔

اب مولانا مودودی کے مندرجہ بالا موقف کے پیش نظر اقراض کے تیسرے
شق کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ابنِ عمر وغیرہ کے اقوال کو اگر مولانا مودودی نے
استدلال میں پیش کیا ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اقوال جانچنے اور پرکھنے کے بعد ان
مرفوع روایتوں کے ساتھ موافق نکلے ہیں جو ذخیرہ حدیث کے مستند مجموعوں میں صحیح اسناد
کے ساتھ مروی ہیں۔ اس لیے اُن سے استدلال کا کام لیا جاسکتا ہے۔ یا کم سے کم اُن
سے اس بات کی تائید تو ہو سکتی ہے کہ سجدہ تلاوت کے لیے وضو شرط نہیں ہے اس

کے علاوہ جناب قاضی منظر حسین صاحب مدظلہ نے اس بات پر بھی غور نہیں فرمایا ہے کہ مولانا مودودی نے اصل مسئلہ میں اُن مرفوع اور صحیح روایات سے استدلال کیا ہے جو بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی میں ملتی ہیں۔ اور جو یہاں بحث کی ابتداء میں ذکر کی گئی ہیں۔ اور ابن عمر وغیرہ سلف کے اقوال کو مولانا نے بطور تائید پیش کیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ سلف میں بھی ایسی شخصیتیں ملتی ہیں جن کا عمل اسی طریقہ پر تھا۔ اب اس پر یہ اعتراض کرنا کہ آپ کے نزدیک سلف معیار حق ہی نہیں تو ان کے اقوال سے سند کیوں پیش کرتے ہیں؟ اپنے اندر کئی معقولیت نہیں رکھتا۔ نیز آپ کا یہ ارشاد بھی ضمیمہ کی صحیح ترجمانی معلوم نہیں ہوتی کہ اپنے فتوے پر کتاب و سنت کی کوئی سند پیش کریں تو قابل قبول ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مولانا مودودی نے اپنے فتوے کی بنیاد اُن مرفوع اور صحیح روایات پر رکھی ہے جو یہاں بحث کی ابتدا میں ذکر کی گئی ہیں۔ مگر پھر بھی آپ اسے قبول نہیں فرماتے ہیں۔

الزامی جواب

لیکن اگر تھوڑی دیر کے لیے ہم یہ مان بھی لیں کہ مولانا مودودی کے نزدیک سلف معیار حق اصلاً نہیں اور ابن عمر وغیرہ سلف کے اقوال سے ان کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے تو آپ کے نزدیک تو سلف معیار حق ہیں ہی۔ اور ابن عمر کا طریقہ عمل بھی قول اصح کے مطابق یہ رہا ہے کہ وہ وضو کے بغیر بھی سجدہ تلاوت کیا کرتے تھے تو آپ کے پاس اس کا کیا علاج ہے؟ ایک طرف تو آپ صحابہ کرام کو اس معنی میں معیار حق سمجھتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا ہر قول و فعل واجب الاتباع

ہے۔ اور جو بھی شخص اس معنی میں ان کو معیار حق نہ سمجھے گا وہ گمراہ ہو گا۔ اور دوسری طرف آپ خود ہی ابن عمرؓ کے اس فعل کو محض اپنی رائے سے ٹھکرا رہے ہیں اور واجب الاتباع تو کیا جائز الاتباع بھی نہیں سمجھ رہے ہیں۔ اب آپ ہی بتائیں کہ آپ کا یہ طرز عمل آپ کے اس عقیدے کے ساتھ کہاں تک موافق ہے کہ صحابہ کرام اس معنی میں معیار حق ہیں کہ ہر ایک کا ہر قول و فعل واجب الاتباع ہے؟ رہا آپ کا یہ ارشاد ابا کہ حضرت شاہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے فیض الباری میں یہ فرمایا ہے کہ ابن عمرؓ کا مذہب اس بارے میں متعین نہیں بلکہ اس میں اس بنا پر تردد ہے کہ: وکان ابن عمر یسجد علی غیر وضوء۔ میں اصیل کی روایت کے مطابق لفظ "غیر" مذکور نہیں ہے۔ تو اس ارشاد کے ساتھ اتفاق کرنا مشکل ہے۔ اول اس لیے کہ حضرت شاہ صاحب قدس سرہ کی تقریریں اس بارے میں باہم متعارض ہیں: "عرفت شذی" کی ج ۱ ص ۸ پر حضرت شاہ صاحب کی جو تقریر درج ہے وہ یہ ہے کہ ابن عمرؓ شیعہ اور امام بخاریؒ تینوں کا مذہب یہ ہے کہ وضوء کے بغیر بھی سجدہ تلاوت جائز ہے۔

ثانیاً: اصیل کی روایت میں اگرچہ لفظ غیر نہیں ہے مگر اس سے ابن عمرؓ کا مذہب مشتبه اس لیے نہیں ہو سکتا کہ حافظ ابن حجر اور علامہ بدرالدین عینی دونوں نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ: "اصح لفظ غیر کا اثبات ہے" چنانچہ فتح الباری ج ۲ ص ۴۲ میں حافظ ابن حجر کہتے ہیں: "ولکن الاصح اثباتہ لہذا قول اصح کے مطابق ابن عمرؓ کا مذہب مشتبه نہیں بلکہ بالیقین یہی ہے کہ سجدہ تلاوت کے لیے وضوء شرط نہیں ہے۔"

اور جب یقینی طور پر ابن عمرؓ کا مذہب یہ قرار پایا کہ سجدہ تلاوت کے لیے وضوء

شرط نہیں ہے تو لا محالہ آپ کو دو باتوں میں سے ایک بات ماننی پڑے گی یا آپ کو یہ حقیقت تسلیم کرنی پڑے گی کہ سجدہ تلاوت کے لیے وضو شرط نہیں ہے تو پھر مولانا مودودی پر آپ کو اعتراض کرنے کا حق باقی نہیں رہے گا۔ اور یا اگر آپ سجدہ تلاوت کے لیے وضو کو شرط مانتے ہیں تو آپ کا یہ عقیدہ صحیح نہیں رہے گا کہ صحابہ کرام اس معنی میں معیار حق ہیں کہ ان کا ہر قول اور ہر فعل ہر حالت میں واجب الاتباع ہے۔ اور ان کے کسی قول یا فعل پر تنقید جائز نہیں ہے۔ "فعل الیٰ خروجه من سبیل"؛

چوتھی شق اور اس کا جواب

محترم جناب قاضی صاحب کے اعتراض کی چوتھی شق یہ ہے کہ:۔
 "جس طبقہ کے لیے آپ دین میں آسانیاں ڈھونڈ رہے ہیں، اگر وہی کل آپ سے یہ کہیں کہ سجدہ تلاوت بھی خدا کے لیے ہے اور سجدہ نماز بھی تو پھر سجدہ نماز میں وضو کیوں ضروری ہے۔ اور آپ کے اس اجتہاد کی بنا پر وہ بے وضو نمازیں ادا کرنے لگیں تو آپ کے پاس اس کا کیا علاج ہوگا؟"

"آسانیاں ڈھونڈنے" سے اگر محترم قاضی صاحب کی مراد یہ ہو کہ مولانا مودودی دین میں وہ آسانیاں ڈھونڈ رہے ہیں جن کی گنجائش موجود نہ ہو یا جن کی وجہ سے دین کے احکام میں تغیر و تبدل واقع ہو رہا ہو تو یہ اس سوء ظن کا نتیجہ ہے جس میں عیسائی یہ حضرات مولانا مودودی کے بارے میں مبتلا ہیں۔ ورنہ سجدہ تلاوت کے لیے اگر وضو کو شرط ضروری نہ کہا جائے تو اس سے دین کے کسی حکم میں نہ تغیر واقع ہو سکتا ہے اور نہ تبدل۔ اور نہ یہ وہ آسانی ہے جس کے لیے دین میں کوئی گنجائش موجود نہیں ہے۔

آخر عبداللہ ابن عمرؓ، امام شعبیؒ اور امام بخاریؒ نے بھی دین میں تغیر و تبدل کر دیا ہے؛ یا کسی خاص طبقہ کے لیے ایسی آسانی ڈھونڈی ہے جس کے لیے شریعت میں کوئی گنجائش موجود نہیں ہے؛ نہیں اور ہرگز نہیں پہلے جو احادیث اور روایتیں ہم نے نقل کی ہیں ان میں سجدہ تلاوت کے لیے وضو کے عدم اشتراط کی گنجائش پائی جاتی ہے۔ ورنہ ابن عمرؓ، شعبیؒ اور امام بخاریؒ کبھی یہ نہ کہتے کہ اس سجدے کے لیے وضو شرط نہیں ہے۔

اور اگر آسانیاں ڈھونڈنے سے محترم قاضی صاحب کی مراد وہ آسانیاں ہوں جن کے لیے شریعت نے اپنے نظام میں گنجائش رکھی ہے اور جو شرعی اصطلاح میں "رخصتوں" کے نام سے موسوم ہیں۔ اور بوقت ضرورت کسی خاص طبقہ کے لیے نہیں بلکہ پوری امت کے لیے ان پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے تو پھر مولانا مودودی کو ان کا طعنہ کیوں دیا جاتا ہے۔ کیا الدین یسر اور یسر داولا لغسروا۔ اسلام کا مستقل اصول نہیں ہے؛ رہا آپ کا یہ خیال کہ اس سے کل سجدہ نماز کے بارے میں کوئی طبقہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے گا کہ اس کے لیے بھی وضو شرط نہیں ہے۔ اور وہ سجدہ نماز بھی بلا وضو ادا کرنے لگے گا۔ تو اس کے متعلق ہم آپ کو اطمینان دلاتے ہیں کہ اس طرح کی غلط فہمی ہرگز کسی مسلمان کو لاحق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہر کلہ گوار انسان اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ سجدہ نماز ارکان نماز میں سے ایک رکن ہے۔ اور نماز کی حقیقت میں داخل اور اس کی ماہیت کا ایک جزو ہے۔ یہ حقیقت بھی کسی سے پوشیدہ نہیں ہے کہ نماز کے لیے طہارت شرط ہے۔ اور صریح حکم قرآنی پر اس کا اشتراط مبنی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی صاف اور صریح

طور پر یہ ارشاد فرمایا ہے کہ: مفتاح الصلوٰۃ الطھور: نماز کی کنجی طہارت ہے۔ اور لا یقبل اللہ صلوٰۃ بغير طھور: کوئی نماز طہارت کے بغیر مقبول نہیں ہو سکتی۔ اور سجدہ نماز بھی نماز کا ایک جزو اور رکن ہے تو جب کل نماز کے لیے طہارت شرط لازم قرار پائی تو سجدے کے لیے یہ طہارت کیوں ضروری نہ ہوگی۔ بخلاف سجدہ تلاوت کے کہ اس کے لیے طہارت کا اشتراط منصوص نہیں ہے۔ کوئی بھی آیت قرآنی یا حدیث نبوی ایسی نہیں مل سکتی جس میں صاف اور صریح طور پر یہ حکم کیا گیا ہو کہ: سجدہ تلاوت کے لیے وضوء کا اہتمام کرنا چاہیے یا اس کے لیے وضوء شرط ہے۔

اتنے بڑے فرق کے باوجود آخر کس طرح ایک مسلمانوں کو یہ غلط فہمی لاحق ہو سکتی ہے کہ جب سجدہ تلاوت بلا وضوء جائز قرار پایا تو سجدہ نماز بھی وضوء کے بغیر جائز ہونا چاہیے یا اس کے لیے بھی وضوء شرط نہیں ہے؟ یا لفظ اگر ایسا کوئی طبقہ مل بھی گیا جس نے سجدہ تلاوت اور سجدہ نماز کے درمیان فرق کو نظر انداز کر کے دونوں کو ایک ہی درجہ میں رکھنے کی کوشش کی تو آنجناب کو اس طبقہ کی نگرانی نہ ہونا چاہیے۔ مولانا مودودی کو خدا نے ایسے طبقوں کی رہنمائی کرنے اور سمجھانے کے لیے وہ ملکہ اور قوت تفہیم عطا فرمائی ہے جس سے وہ ایسے طبقوں کی پوری رہنمائی کر سکتے ہیں اور انہیں اچھی طرح سمجھا کر راہ راست پر لاسکتے ہیں۔ امن کی ہر قسم کی غلط فہمی کا ازالہ بھی کر سکتے ہیں۔ پاکستان ہی میں نہیں بلکہ پوری دنیائے اسلام میں آخر کتنے وہ لوگ ہیں جو اقوام عالم کے مختلف طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں اور مولانا کی تصانیف دیکھنے سے پہلے اسلام کے صراطِ مستقیم سے بٹ کر

دہریت اور لاؤنیت کے مختلف راستوں پر گامزن تھے اور بہت سے ایسے ہی تھے جو عیسائیت کی گرد میں جانے والے تھے مگر مولانا مودودی کی تصانیف دیکھنے ہی سے وہ سب جھٹکتے ہوئے طبقات پھر اسلام کی صراطِ مستقیم کی طرف واپس پلٹ گئے۔ اور نہ صرف خود پلٹ گئے بلکہ دوسروں کو بھی اپنے ساتھ اسلام کی صراطِ مستقیم پر لے چلنے کی سرتوڑ کوششیں کرنے میں مصروف ہیں؛ تو اگر ایک طبقہ ایسا بھی پیدا ہو جاتے جو سجدہ تلاوت اور سجدہ نماز میں فرق کو نظر انداز کر دے تو اس کی رہنمائی کرنے کے لیے بھی مولانا مودودی کوشش کریں گے بشرطیکہ آپ حضرات نے اس طبقہ کو گمراہی کے آخری مرحلہ پر لے جا کر نہ چھوڑا ہو۔

ایک حقیقت کا اظہار

مسئلہ کے اختتام پر میں یہ گزارش کرنا اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ اس حقیقت سے انکار کرنے کے لیے ہرگز کوئی گنجائش نہیں مل سکتی کہ جمہور صحابہ کرامؓ، اکثر تابعین اور تبع تابعین اسی طرح چاروں مذاہب کے ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ سجدہ تلاوت کے لیے وضو شرط ہے اور وضو کے بغیر یہ سجدہ جائز نہیں ہے۔

اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جمہور امت کے مذہب میں حد درجہ احتیاط پائی جاتی ہے جو اس کے اقرب الی الصواب ہونے کی دلیل ہے۔ جمہور امت کے فیصلہ میں جو وزن ہے وہ اکیلے عبداللہ ابن عمرؓ یا امام شعبیؒ اور امام بخاریؒ کی رائے اور فیصلہ میں ہرگز نہیں ہے۔ اس لحاظ سے اگر مولانا مودودی اس مسئلہ میں جمہور امت کے فیصلہ کے مطابق راستے ظاہر کر کے ان کے ساتھ موافقت اختیار کر لیتے۔

تقریباً زیادہ بہتر ہوتا۔ جمہور امت کے مقابلہ میں دوچار افراد کی رائے اور اجتہاد پر
 اعتماد کر کے کوئی فیصلہ دینا یا ان کے خلاف الگ اجتہاد کر کے اسی پر کاربند رہنا
 ہرگز قرین مصلحت نہیں ہے۔ مگر کلام اس میں نہیں کہ یہ مسلک قوی اور اقرب الی
 الصواب ہے یا نہیں بلکہ اس میں ہے کہ مولانا نے اس مسئلہ میں امت کی اکثریت
 کے فیصلہ سے جو اختلاف کیا ہے۔ آیا یہ اختلاف کسی اصولی مسئلہ میں کیا ہے۔ اور
 جو رائے انہوں نے ظاہر کی ہے وہ منصوصات شرعیہ یا اجماع امت کے
 خلاف کوئی رائے ہے۔ یا یہ اختلاف ایک فرعی اور اجتہادی مسئلہ سے تعلق رکھتا
 ہے۔ تو جہان تک میرا خیال ہے یہ اختلاف ایک فرعی اور اجتہادی مسئلہ سے تعلق
 رکھتا ہے۔ اور فردعیات و اجتہادات میں اکثریت سے اختلاف کرنا جبکہ وہ ہرگز
 نفس کے بجائے شرعی دلائل پر مبنی ہو۔ نہ کوئی گمراہی ہے اور نہ کوئی نئی بات۔ یہ
 اختلاف ہرگز وہ اختلاف نہیں ہے جو ہدایت اور ضلالت کے لیے بنیاد بن
 سکتا ہو۔ ہدایت اور ضلالت کی بنیاد وہ اختلاف ہو سکتا ہے جو اعتقادات
 سے متعلق کسی اصولی مسئلہ میں واقع ہو۔ رہے فردعیات، تو ان میں باہمی اختلاف
 سے ہدایت و ضلالت کا کوئی تعلق نہیں۔ لہذا اس طرح کے فرعی اختلافات
 پر ایک دوسرے کو گمراہ کہنا۔ نہ دین کی کوئی مفید خدمت ہے۔ اور نہ دین کے سچ
 بھلائی کرنے کی کوئی مفید صورت۔

نہ یہ امر مانع رہے کہ مولانا مسودہ وی نے تفہیم القرآن حصہ دوم، ص ۱۱۶ پر سجدہ تلاوت
 کی بحث میں یہ الفاظ بڑھا دیئے ہیں کہ "زیادہ مبنی بر اختیار مسلک جمہور رہی کا ہے۔"

آخری گزارش

اس بارے میں علمائے دین سے ہماری آخری گزارش یہ ہے کہ موجودہ دور میں اسلام انتہائی غریب ہو چکا ہے۔ اور ہر طرف سے دشمنان اسلام اس پر حملہ آور ہیں۔ اس وقت مسلمانوں پر عموماً اور علمائے دین پر خصوصاً یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اپنے تمام فروعی اختلافات کو بالائے طاق رکھ کر اسلام کی اُن بنیادوں کو نہ بھٹو اور مستحکم کرنے کی اجتماعی جدوجہد شروع کریں جن پر ہر طرف سے حملے ہو رہے ہیں۔ اور اسلام دشمن طاقتوں کے مقابلہ میں بنیادیں رصوص بن کر اسلام کی طرف سے فرضیہ دفاع ادا کریں ورنہ وہ وقت دور نہیں جب دین اور مذہب کی بنیادوں پر حملہ کرنے میں لادینی طاقتیں نمایاں کامیابی حاصل کریں۔ پھر نہ یہ اختلافات رہیں گے اور نہ اختلافات کرنے والے علماء اور اس سے بڑھ کر آنے والی نسلوں کے لیے دوسرا کوئی البیہ نہ ہوگا۔ واللہ یقول الحق وهو یدہی السبیل۔

فصل پنجم

مسئلہ الممتنعہ

جن فرائضی مسائل میں بعض علمی حلقوں کی طرف سے مولانا مودودی کی ذات گرامی کو موردِ طعن بنایا گیا ہے۔ اور جن کے متعلق مولانا موصوف کی اجتہادی رائے اور علمی تحقیق پر اعتراضات کیے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک مسئلہ ”ممتنعہ“ کا بھی ہے۔ اس مسئلہ کے متعلق علماء کی طرف سے بطور اعتراض یہ کہا گیا ہے کہ :

”مولانا مودودی نے ممتنعہ کو اضطرار کی حالت میں مباح قرار دیا ہے اور جواز بحالت اضطرار کو تسلیم کیا ہے، حالانکہ تمام اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ممتنعہ کسی حالت میں بھی جائز اور مباح نہیں ہے بلکہ اختیار اور اضطرار کی دونوں حالتوں میں قطعی طور پر حرام ہے اور اس کی حرمت پر تمام علماء امصار کا اجماع ہو چکا ہے۔ البتہ شیعہ علماء اس کو جائز سمجھتے ہیں۔ مگر وہ اہل السنۃ والجماعۃ کے گروہ میں شامل نہیں ہیں۔ اہل السنۃ پوری طرح اس بات پر متفق ہیں کہ ممتنعہ ہر حالت میں حرام ہے۔ اس میں اختیار اور اضطرار کا کوئی فرق نہیں ہے۔“

اس مسئلہ کے متعلق جن حضرات نے مولانا مودودی پر تنقید کی ہے انہوں نے

لکھنے اور بولنے کا وہ انداز اختیار کیا ہے جو انتہائی قابل افسوس ہے۔ اور جو کم سے کم ایک خدا ترس عالم کے شایان شان نہیں ہے۔ بڑے بڑے دینداروں اور صوفیوں کے پاؤں بھی جاوہ حق پر قائم نہیں رہے ہیں بلکہ پھسل گئے ہیں۔ اور انصاف کو انہوں نے ہاتھ سے جانے دیا ہے۔

اس مسئلہ پر جن لوگوں نے مولانا مودودی کی ابتدائی اور آخری دونوں قسم کی تحریریں دیکھی اور پڑھی ہیں، اور متعہ کے بارے میں وہ مولانا موصوف کا نظریہ معلوم کر چکے ہیں اور معاملہ کی اصل حقیقت کو بھی وہ اچھی طرح جان چکے ہیں۔ وہ ناقدین حضرات کے بارے میں بجا طور پر یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ اس معاملہ میں انہوں نے انتہائی جانبداری سے کام لیا ہے۔ اور تعصب کے بدنام داغ سے وہ اپنے دامن کو ہرگز نہیں بچا سکے ہیں بلکہ حقیقت پر پردہ ڈالنے کی بڑی مذموم کوشش کی گئی ہے جو ان کے علمی مقام اور مذہبی پوزیشن کے ساتھ کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔ ذیل کے سطروں میں ہم چاہتے ہیں کہ اصل معاملہ کی حقیقت مولانا مودودی ہی کی تحریروں کی روشنی میں قارئین کے سامنے پیش کریں تاکہ انہیں یہ معلوم ہو سکے کہ ناقدین حضرات کی تنقیدوں میں کہاں تک صداقت اور حق گوئی کا جوہر موجود ہے؟ اور مولانا موصوف کا عقیدہ متعہ کے بارے میں کیا ہے۔

اصل معاملہ کی حقیقت

ترجمان القرآن ماہ اگست ۱۹۵۵ء کے پرچے میں سورہ مومنین کی ایک آیت کی تفسیر کرتے ہوئے مولانا مودودی نے ضمناً اس نزاع کا بھی ذکر کیا تھا جو متعہ کے مسئلہ پر شیعوں اور سنئیوں کے مابین عرصہ دراز سے چلا آیا ہے اور فرمایا تھا کہ :-

”انسان کو بے اوقات ایسے حالات پیش آتے ہیں جن میں نکاح ممکن نہیں ہوتا ہے اور وہ زنا یا متعہ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ ایسے حالات میں زنا کی بہ نسبت متعہ کر لینا بہتر ہے۔“ آگے چل کر صحابہ میں سے ابن عباس اور تابعین میں سے عطاء، طاؤس، اور سعید بن جبیر کے مذاہب کو بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ ”یہ جواز بحالت اضطرار اس ابدی حرمت کے خلاف نہیں ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔“

یہ مضمون بظاہر اس بات کا موہم تھا کہ مولانا مودودی خود جواز متعہ بحالت اضطرار کے قائل ہیں۔ اس بنا پر بعض علماء نے بغرض اشتغاف مولانا کے پاس یہ سوال لکھ کر بھیجا کہ ”چونکہ یہ مسئلہ اجماعی ہے اور اہل السنّت سب اس بات پر متفق ہیں کہ اب متعہ تمام حالات میں مطلقاً حرام ہے اور ابن عباس نے اپنے سابق قول سے رجوع کیا ہے اس لیے آپ کو چاہیے کہ اپنی اس رائے پر نظر ثانی کریں۔“

اس کے جواب میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے اس میں صاف طور پر یہ تصریح فرمائی ہے کہ: بعض اصحاب کو میرے اس مضمون سے یہ غلط فہمی لاحق ہو گئی ہے کہ میں خود حالت اضطرار میں متعہ کو جائز قرار دے رہا ہوں حالانکہ میں اس کی قطعی حرمت کا قائل ہوں۔“ ذیل میں سوال اور جواب دونوں کو مفصلہ نقل کیا جاتا ہے تاکہ ناظرین حضرات خود انہیں دیکھیں اور پھر خود یہ فیصلہ کریں کہ مولانا مودودی کی

نے تفسیر کا یہ ٹکڑا جب تفہیم القرآن حصہ سوم کی کتابی شکل میں شائع ہوا ہے، اس وقت اس عبارت کو آخر تک تبدیل کر دیا گیا ہے نئی تبدیلی شدہ عبارت عنقریب آگے درج ہوگی۔

اس قدر وضاحت کے باوجود جو لوگ ان کی طرف یہ بات منسوب کرتے ہیں کہ وہ متعہ کو مالیت اضطرار میں جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی اس بات اور الزام میں کتنی صداقت ہے اور اس میں کہاں تک حق گوئی سے کام لیا گیا ہے؟ سوال و جواب یہ ہیں ا۔

سوال۔ جناب نے ترجمان القرآن میں سورۃ مومنین کی تفسیر کرتے ہوئے متعہ کے متعلق حضرت ابن عباسؓ اور دیگر چند صحابہ و تابعین کے اقوال نقل کر کے ارشاد فرمایا ہے کہ یہ سب حضرات اضطراری صورت میں متعہ کے قائل تھے۔ مگر تقریباً اکثر مفسرینؒ نے لکھا ہے کہ ابن عباسؓ نے حلیت متعہ سے رجوع کر لیا تھا۔ میں حیران ہوں کہ ابن عباسؓ کا یہ رجوع آپ کی نظر سے کیوں مخفی رہا تمام مفسرینؒ لکھتے ہیں کہ تمام صحابہؓ و تابعینؓ کا حرمت متعہ پر کامل اتفاق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آپؐ بھی متعہ کو حرام مانا ہے۔ مگر اضطرار کی ایک فرضی مثال اور خیالی صورت پیش کر کے اُسے جائز قرار دیا ہے۔ امید ہے کہ آپ اپنی اس رائے پر نظر ثانی کریں گے۔ یہ اہل سنت کا متفقہ مسئلہ ہے۔

اس کے جواب میں مولانا موصوف نے فرمایا ہے :

جواب : اس مسئلہ میں جو کچھ میں نے لکھا ہے اس کا مدعا و اصل یہ بتانا ہے کہ صحابہؓ و تابعینؓ میں سے جو چند بزرگ جواز متعہ کے قائل ہوتے ہیں ان کا منشا اس فعل کا مطلق جواز نہ تھا بلکہ وہ اسے حرام سمجھتے ہوئے بحالت اضطرار جائز رکھتے تھے۔ اور ان میں سے کوئی اس بات کا قائل

نہ تھا کہ عام حالات میں متعہ کو نکاح کی طرح معمول بنایا جلتے۔ اضطرار کی ایک فرضی مثال جو میں نے دی ہے اس سے محض اضطراری حالت کا ایک تصور دلانا مقصود تھا، تاکہ ایک شخص یہ سمجھ سکے کہ شیعہ حضرات کو اگر قائلین جواز کا حکم ہی اختیار کرنا ہے تو انہیں کس قسم کی مجبوریوں تک اسے محدود رکھنا چاہیے۔ اس سے میں تو دراصل ان لوگوں کے خیال کی اصلاح کرنا چاہتا تھا جنہوں نے اضطرار کی شرط اٹھا کر متعہ کو مطلقاً حلال ٹھہرا دیا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ آپ کی طرح میرے طرز بیان سے بہت سے اصحاب کو یہ غلط فہمی لاحق ہو گئی کہ میں خود حالتِ اضطرار میں اس کو جائز قرار دے رہا ہوں۔ حالانکہ میں اس کی قطعی حرمت کا قائل ہوں۔ اور آپ سے کئی سال پہلے رسائل و مسائل حصہ دوم ص ۲۰-۲۳ میں اس کی تصریح کر چکا ہوں۔

بہر حال آپ مطمئن رہیں کہ نظر ثانی کے موقع پر اس عبارت میں ایسی اصلاح کر دی جاتے گی کہ اس طرح کی کسی غلط فہمی کا امکان نہ رہے۔ یہ امر ملحوظ

۱۔ چنانچہ تانہ ترمیم شدہ عبارت درج ذیل ہے :

”متعہ کا جب ذکر آ گیا ہے تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دو باتوں کی اور توضیح کر دی جائے۔

اول یہ کہ اس کی حرمت خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ اسے حضرت

عمر نے حرام کیا، درست نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ اس حکم کے موجد نہیں تھے صرف اسے شائع اور

نافذ کرنے والے تھے۔ چونکہ یہ حکم حضورؐ نے آخر زمانے میں دیا تھا اور عام لوگوں تک نہ پہنچا تھا،

خاطر رہے کہ دوسری صدی ہجری کے آغاز تک متعہ کا مسئلہ مختلف فیہ تھا

۴۔ اس لیے حضرت عمرؓ نے اس کی عام اشاعت کی اور بذریعہ قانون اسے نافذ کیا۔ دوم یہ کہ شیعہ حضرات نے متعہ کو مطلقاً مباح ٹھہراتے کا جو مسلک اختیار کیا ہے اس کے لیے تو بہر حال نصوں کتاب و سنت میں سرے سے کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ صدر اقل میں صحابہ اور تابعین اور فقہاء میں سے چند بزرگ جو اس کے جواز کے قائل تھے وہ اسے صرف اضطرار اور شدید ضرورت کی حالت میں جائز رکھتے تھے۔ ان میں سے کوئی بھی اسے نکاح کی طرح مباح مطلق اور عام حالات میں معمول بہ بنالینے کا قائل نہ تھا۔ ابن عباس جن کا نام قائلین جواز میں سب سے زیادہ نمایاں کے پیش کیا جاتا ہے، اپنے مسلک کی توضیح خود ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ وما ہی الا کالمیتۃ لا تحل الا للمضطر و یہ تو مردار کی طرح ہے کہ مضطر کے سوا کسی کے لیے حلال نہیں، ابو اس فتوسے سے بھی وہ اس وقت باز آگئے تھے جب انہوں نے دیکھا کہ لوگ اباحت کی گنجائش سے ناجائز ٹانڈہ اٹھا کر آزادانہ متعہ کرنے لگے ہیں اور ضرورت تک اسے موقوف نہیں کرتے۔ اس سوال کو اگر نظر انداز بھی کر دیا جائے کہ ابن عباس اور ان کے ہم خیال چند گنے چنے اصحاب نے اس مسلک سے رجوع کر لیا تھا یا نہیں، تو ان کے مسلک کو اختیار کرنے والا زیادہ سے زیادہ جواز بحالت اضطرار کی حد تک جاسکتا ہے مطلق اباحت، اور بلا ضرورت تمتع بھی کہ سکومہ بیویوں تک کی موجودگی میں بھی مستورات سے استفادہ کرنا تو ایک ایسی آزادی ہے جسے ذوق سلیم بھی گوارا نہیں کرتا کیجا کہ اسے شریعت محمدیہ کی طرف منسوب کیا جائے اور ائمہ اہل بیت کو اس سے متہم کیا جائے۔ میرا خیال ہے کہ خود شیعہ حضرات میں سے بھی کوئی شریعت آزادی یہ گوارا نہیں کر سکتا کہ کوئی شخص اس کی بیٹی یا بہن کے لیے نکاح کے بجائے متعہ کا پتہ

اور اختلاف صرف اس امر میں تھا کہ آیا یہ قطعی حرام ہے۔ یا اس کی حرمت مردار اور خنزیر کی سی ہے۔ جو اضطرار کی حالت میں جواز سے بدل سکتی ہے۔ اکثریت پہلی بات کی قائل تھی اور ایک چھوٹی سی اقلیت دوسری بات کی۔ بعد میں اہل السنہ کے تمام اہل علم اس پر متفق ہو گئے کہ یہ قطعی حرام ہے اور جواز بحالت اضطرار کا مسکب رد کر دیا گیا۔ اس کے برعکس شیعہ حضرات نے اس کے مطلق حلال ہونے کا عقیدہ اختیار کیا اور اضطرار کیا معنی ضرورت تک کی شرط باقی نہ رہنے دی۔

اس بحث میں جو بات میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ متعہ کی حرمت تو بہر حال ثابت ہے اور مطلق مکت کا خیال کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہے۔ البتہ سلف کے ایک گروہ کی رائے میں اس کے جواز کی گنجائش اضطرار کی حالت کے لیے تھی۔ لہذا متعہ کے قائلین اگر انہی کی رائے کی پیروی کرنا چاہتے ہیں تو انہیں کم از کم اس حد سے تو تجاوز نہ کرنا چاہیے۔

دے۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ جواز متعہ کے لیے معاشرے میں زنانہ نامی کی طرح عورتوں کا ایک ایسا طبقہ موجود رہنا چاہیے جس سے تمتع کرنے کا دروازہ کھلا رہے۔ یا پھر یہ کہ متعہ صرف غریب لوگوں کی بیٹیوں اور بہنوں کے لیے ہو اور اس سے فائدہ اٹھانا خوشحال طبقے کے مردوں کا حق ہو۔ کیا خدا اور رسول کی شریعت سے اس طرح کے غیر منصفانہ قوانین کی توقع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا خدا اور اس کے رسول سے یہ امید کی جاسکتی ہے کہ وہ کسی ایسے فعل کو مباح کر دیں گے جسے ہر شریف عورت اپنے لیے عزتی بھی سمجھے اور بے حیائی بھی؟

آپ نے متعہ کے بارے میں ابن عباسؓ کے رجوع کا جو ذکر کیا ہے اس کے متعلق گزارش ہے کہ اہل علم کے وہ اقوال میرے سامنے موجود ہیں جن میں ان کے رجوع کا دعویٰ کیا گیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دعویٰ مختلف فیہ ہے۔ اس باب میں جو روایات نقل کی گئی ہیں ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ نے اپنی رائے کی غلطی مان لی تھی بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ صرف مصلحتاً اس کے حق میں فتوے دینے سے پرہیز کرنے لگے تھے۔ فتح الباری میں علامہ ابن حجر ابن بطلال کا یہ قول نقل کرتے ہیں:

روى اهل مكة واليمن عن ابن عباس اباحة المتعة و
روى عنه الوجوم بما ساند ضعيفة واجازة المتعة عنه
اصح - ام

۱۰ اہل مکہ اور یمن نے ابن عباسؓ سے متعہ کی اباحت نقل کی ہے اگرچہ اس قول سے ان کے رجوع کی روایات بھی آئی ہیں لیکن ان کی سندیں ضعیف ہیں اور زیادہ صحیح روایات یہ ہیں کہ وہ اس کو جائز رکھتے تھے آگے چل کر خود ابن حجرؒ نے یہ تسلیم کیا ہے کہ ان کا رجوع مختلف فیہ ہے۔ (رج ۹ ص ۱۳۸)۔ علامہ ابن قیمؒ اس معاملہ میں اپنی تحقیق جس طرح بیان کرتے ہیں اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مصلحتاً فتوے دینے سے ان کے اجتناب ہی کو رجوع سمجھا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں: فلما توسع فيها من توسع ولم يقف عند الضرورة اصلك ابن

عباس عن الافتاء بجلها ورجع عندها جب لوگ اس معاملہ میں توسع برتنے لگے اور ضرورت کی حد تک انہوں نے اُسے محدود نہ رکھا تو ابن عباس اس کی حلت کا فتویٰ دینے سے رک گئے اور اس سے رجوع کر لیا۔ (رزاوالمعادج ۲ ص ۲۵۸)

ترجمان القرآن ج ۲۵ عدد ۳ - نومبر ۱۹۵۵ء

یہ ہیں متعہ کے بارے میں مولانا مودودی کی تصریحات۔ ان تصریحات کے پیش نظر ہم یہ نہیں سمجھ سکتے ہیں کہ کوئی خدا ترس عالم مولانا مودودی کے متعلق یہ کہنے کی جرات کر سکے گا کہ وہ متعہ کے بارے میں اہل السنہ کے اجماعی عقیدے کے خلاف کوئی عقیدہ رکھتے ہیں۔ یا وہ متعہ کو اضطرار کی حالت میں جائز قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے اپنے اس جواب میں غیر مبہم الفاظ میں متعہ کے بارے میں اپنا عقیدہ یہ بیان کیا ہے کہ ”میں جواز بحالت اضطرار کا قائل نہیں بلکہ حرمت قطعی کا معتقد ہوں“ اس کے باوجود بھی اگر کوئی شخص مولانا کے متعلق یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ متعہ کو اضطرار کی حالت میں جائز مانتے ہیں یا اس بارے میں مولانا کا عقیدہ اہل السنہ کے اجماعی عقیدے کے خلاف ہے تو ہم اس کے متعلق بجز اس کے اور کیا کہیں گے کہ یا تو اس نے مولانا مودودی کی مندرجہ بالا تصریحات نہیں دیکھی ہیں۔ اور یا پھر اس کے نزدیک بہتان تراشی اسلام میں کوئی حرام اور ناجائز حرکت نہیں ہے۔ اور یا پھر غیرے درجے میں اس کا دل احساسِ آخرت اور اس کی جوابدہی سے یکسر خالی ہو چکا ہے۔ ایسے حضرات کے اس غلط طرزِ عمل کو دیکھ کر ہم حیران رہ جاتے ہیں کہ ایک طرف تو یہ حضرات حضور کی جانشینی کو اپنے لیے ایک مخصوص جائیداد سمجھتے ہیں۔ اور دوسری

وہ سب آپس میں متحد ہو کر اسلام کی سر بلندی اور اجتماعی زندگی پر اس کی حکمرانی کے لیے مل کر کام کرتے رہیں نہ کہ ایک دوسرے کے خلافت تکفیر و تنفیق کے لیے مہم چلائیں۔

بہر حال مولانا مودودی کی اپنی تصریحات سے متعہ کے بارے میں ان کا جو عقیدہ اور پرکے جواب سے معلوم ہوا ہے وہ بعینہ وہ عقیدہ اور مسلک ہے جو آج تک تمام اہل سنت کا عقیدہ و مسلک رہا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ بعض مخالفین اب بھی مولانا کے متعلق اس بات پر مصر ہیں کہ وہ متعہ کو بحالت اضطرار جائز مانتے ہیں۔ ذیل میں انہی حضرات کی بعض تحریریں پیش کی جاتی ہیں۔ جن پر قصہ دیگران کو بھی قیاس کر لینا چاہیے۔

صراطِ مستقیم

حال ہی میں ”صراطِ مستقیم“ کے نام سے ایک کتاب شائع ہوئی ہے جس کے مصنف ایک ایسے حضرت ہیں جو سرکاری سکول میں ملازم ہیں اور ایک معلم کی حیثیت سے بچوں کو پڑھاتے ہیں اور اپنے آپ کو حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا مرید بتلا رہے ہیں۔ اس کتاب کو اول سے لے کر آخر تک پڑھیے تو آپ کو اس میں بجز اس کے کہ مولانا مودودی پر دلی زبان سے کفر اور کھٹکے طوے پر گمراہی اور اجماع صحابہ کے انکار کے فتوے ملیں گے۔ اور مفید مطلب بات نہیں ملے گی الا ماشاء اللہ۔ افسوس ہے کہ مؤلف کتاب نے تالیف کتاب کے وقت نہ اپنے شیخ کے بلند علمی مقام، اور تصوف میں ان کے ممتاز رتبہ کا خیال کیا ہے اور نہ تنقید کے اصول کو پیش نظر رکھا ہے بلکہ جوشِ حسد اور جذبہ انتقام نے انہیں حقیقت بینی سے بھی اندھا بنا رکھا ہے۔ اور ایک ایسی راہ پر انہیں ڈال دیا۔

جو حقیقت سے بہت دُور اور اسلام کے ضابطہ مستقیم سے یقیناً ہٹی ہوئی ہے۔ کتاب کے مطالعہ سے ایک قاری کا ذہن صرف یہی محسوس کر سکتا ہے کہ مولف نے صرف مولانا مودودی پر دل کی بھڑاس نکالنے کے لیے کتاب لکھ ماری ہے اور شائع کر ڈالی ہے۔ خدمتِ دین کا جذبہ اس میں اصلاً کارفرما نہیں ہے۔ بعض بعض مواقع پر تو مولانا مودودی پر بہتانِ عظیم باندھنے سے بھی دریغ نہیں فرمایا گیا ہے۔ علمی فروگزاشتیں بھی بہت سے مقامات پر مولف سے سرزد ہوئی ہیں جو ایک ماہر فن اور عالم شخص پر معنی نہیں رہ سکتیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں نمونہ کے طور پر اس کتاب سے چند باتیں قارئین کے سامنے پیش کریں تاکہ یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آئے کہ موجودہ دُور کے بعض متعصب اہل علم جب جوشِ عداوت میں آجاتے ہیں اور جذبہ انتقام اُن پر غالب آجاتا ہے تو وہ شریعت کی اخلاقی حدود اور بندشوں سے کس قدر آزاد ہو جاتے ہیں اور ان کی زبانیں اور قلیں کتنی بے لگام ہوتی ہیں۔

ممنوعہ

متنع سے متعلق ایک سوال کے جواب میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے اور جس کو اوپر کی سطحوں میں نقل کیا گیا ہے۔ اس سے متنع کے بارے میں مولانا کا عقیدہ صاف طور پر یہ معلوم ہوا ہے کہ وہ ہر حالت میں متنع کو حرام قطعی سمجھ رہے ہیں۔ اور اضطرار کی حالت میں اُسے مباح نہیں مانتے ہیں۔ اُن کی اپنی تصریح اس بارے میں یہ ہے کہ:

”افسوس ہے کہ میرے طرزِ بیان سے بہت سے اصحاب کو غلط

فہمی لاحق ہو گئی کہ میں خود حالتِ اضطرار میں متنع کو جائز قرار دے رہا

ہوں۔ حالانکہ میں اس کی قطعی حرمت کا قائل ہوں اور اب سے کئی سال پہلے رسائل و مسائل حصہ دوم میں اس کی تصریح کر چکا ہوں۔
 اور مسدک جواز بحالت اضطرار کے بارے میں مولانا فرماتے ہیں:
 "دوسری صدی ہجری کے آغاز تک متعہ کا مسئلہ مختلف قیہ تھا بعد میں اہل السنۃ کے تمام اہل علم اس پر متفق ہو گئے کہ یہ قطعی حرام ہے اور جواز بحالت اضطرار کا مسدک رد کر دیا گیا۔"

اس تصریح سے صاف طور پر یہ بات واضح ہو گئی کہ مولانا جواز متعہ بحالت اضطرار کے ہرگز قائل نہیں ہیں۔ بلکہ ہر حالت میں اس کی قطعی حرمت کے معتقد ہیں۔ مگر مصنف "صراطِ مستقیم" کے انصاف کی یہ حالت ہے کہ وہ اب بھی مولانا موصوف کی طرف کی طرف یہ عقیدہ منسوب کر رہے ہیں کہ وہ اضطرار کی حالت میں متعہ کو جائز قرار دے رہے ہیں۔ چنانچہ مولف صاحب پہلے تو مولانا موصوف کی سابقہ تفسیری عبارت نقل کرتے ہیں جس میں مولانا نے کہا تھا کہ "متعہ کی حرمت قرآن کے کسی صریح حکم پر مبنی نہیں بلکہ سنت پر مبنی ہے۔" اس کے بعد مولانا موصوف کو مخاطب کر کے کہتے ہیں (۱) "خلاصہ یہ کہ آپ کے خیال میں متعہ کی حرمت قرآن سے ثابت نہیں ہے بلکہ سنت پر مبنی ہے۔ اور حرمت کے باوجود حالت اضطرار میں متعہ کی اجازت بدستور باقی ہے۔"

پھر فرماتے ہیں:

(۲) اور پھر آپ کا یہ خیال شریف کہ جو تحریم سنت پر مبنی ہو وہ قرآنی تحریم سے کم درجے کا ہوتا ہے اس لیے متعہ کی حرمت کچھ خفیف درجے

کی حرمت ہوگی، اس کا منشاء سوائے غلتِ علم اور پندارِ غرور کے اور کیا ہو سکتا ہے۔ ہر بریں عقل و دانش بیاید گر لیت۔“ انتہی پلغفہ

(صراطِ مستقیم ص ۱۴۱)

یہ تنقید اور اس کے لیے یہ لب و لہجہ دونوں اس شخص کے ہیں جو دورِ حاضر کے ایک بہت بڑے بزرگ، اور متقی عالم اور خدا رسیدہ ولی اللہ کے ہاتھ پر بیعت ہوئے ہیں۔ اور مراتبِ تصوف طے کرنے کا شرف بھی حاصل کر چکے ہیں۔ وہ خدا رسیدہ بزرگ ہیں کے ساتھ مولف صراطِ مستقیم کو نسبت باطنی حاصل ہے۔ حکیم الامتہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ ایسے با خدا بزرگ اور متقی عالم کے ہاتھ پر بیعت ہونے کا کم سے کم تقاضا تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ ہتھان تراشی کی صورت میں اپنے خالق ہی تقویٰ کا مظاہرہ تو نہ کرتے۔ آخر اس سے بڑھ کر ہتھان تراشی کی اور کیا صورت ہوگی کہ مولانا مودودی تو اپنے متعلق صامت طور پر یہ اعلان کر رہے ہیں کہ ”میں جو از متعہ بحالتِ اضطراب کا قائل نہیں بلکہ ہر حالت میں حرمتِ قطعی کا معتقد ہوں۔“ اور آپ لوگوں سے یہ کہتے پھرتے ہیں کہ نہیں ”مودودی صاحب اضطراب کی حالت میں متعہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔“؟

ہم حیران ہیں کہ ان حضرات کی دیانت کا ماتم کیا بنائے یا ان کی سخن فہمی کا۔ ایک طرف مولانا مودودی کی یہ تصریح کہ ”دوسری صدی کے آغاز تک اگرچہ متعہ کا مسئلہ مختلف فیہ تھا مگر بعد میں اہل السنہ کے تمام اہل علم اس پر متفق ہو گئے کہ یہ حرام قطعی ہے اور جواز بحالتِ اضطراب کا مسلک رد کر دیا گیا۔“ اور یہ کہ ”افسوس ہے کہ میرے طرزِ بیان سے آپ کی طرح بہت سے احماب کو یہ غلط فہمی لاحق ہو

گئی کہ میں خود حالتِ اضطراب میں متنعہ کو جائز قرار دے رہا ہوں۔ حالانکہ میں اس کی قطعی حرمت کا قائل ہوں۔“ اور دوسری طرف جناب مؤلف صاحب کا یہ فرمان بلکہ بہتان کہ: ”آپ کے نزدیک حرمت کے باوجود حالتِ اضطراب میں متنعہ کی اجازت بدستور باقی ہے۔“

اس کے متعلق بجز اس کے اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ جوشِ انتقام، اور شوقِ انتہام نے ان حضرات سے سب کچھ بھلا دیا ہے۔ یا پھر ان کے نزدیک بہتان تراشی اسلام میں کوئی ممنوع حرکت نہیں ہے۔ یا یہ حضرات آخرت کی جوابدہی سے یکسر غافل ہو چکے ہیں۔

اس سے بھی زیادہ مضحکہ خیز بات یہ ہے کہ مولانا مودودی نے جو یہ فرمایا ہے کہ ”متنعہ کی حرمت قرآن کے کسی صریح حکم پر مبنی نہیں بلکہ سنت پر مبنی ہے۔“ اس کے لیے مؤلف صاحب اپنی طرف سے سینہ زوری کر کے وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ: ”آپ جو حرمت متنعہ کو مبنی برقرآن نہیں بلکہ مبنی بر سنت مانتے ہیں اس میں آپ کا مقصد صرف یہ ہے کہ متنعہ کی حرمت ضعیف درجے کی حرمت ثابت ہو کہ اضطراب کی حالت میں جواز سے بدل سکے۔ کیونکہ قرآنی تحریم قوی ہونے کی وجہ سے اضطراب کی حالت میں جواز سے بدل نہیں سکتی۔“

حالانکہ مولانا مودودی کے نزدیک اس دعویٰ کی وجہ اور دلیل ہرگز یہ نہیں ہے جو ”صراطِ مستقیم“ کے مؤلف نے یہاں بیان کی ہے۔ اس کی وجہ وہ ہے جو خود ان کی عبارت میں بیان کی گئی ہے جو آگے ذکر کی جائے گی۔ مؤلف نے یہاں جو وجہ بیان کی ہے۔ وہ اس کا اپنا غلط اجتہاد ہے جو کند ذہنی یا کُفہی کی بنا پر

مولانا مودودی کی عبارت میں اس نے مبینہ زوری کر کے کیا ہے، مگر اس کو تقویت دینے میں مولانا کے سر پر۔

شاید یہ بھی خاتما ہی تقویٰ اور سندی علم کا کوئی اصول ہو کہ جب دوسروں کی عبارتوں کا مطلب سمجھ میں نہ آئے۔ یا خود کسی غلط فہمی کا انسان شکار ہو جاتے تو دوسروں کی عبارتوں میں اپنا مفہوم ڈال کر ان کے سر پر ٹھوپ دے۔ پھر انہی کو الزام کے لیے مورد بھی ٹھیرائے۔ اور قلت علم اور پندارِ غرور کے طعنے بھی انہیں دے دے۔ مگر خود کسی الزام اور کسی طعنہ کے لیے مورد اس لیے نہ بنے کہ اس نے کسی بزرگ اور شیخ طریقت سے اپنا تعلق قائم کیا ہے۔ اور یا کسی معتبر اور مشہور دینی درس گاہ سے سند فراغت حاصل کر چکا ہے۔

ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں مولانا مودودی کی اصل عبارت نقل کریں جس میں ”عراط مستقیم“ کے مصنف صاحب نے یہ غلط اجتہاد کیا ہے۔ پھر یہ دیکھیں کہ اس عبارت میں مصنف ”عراط مستقیم“ کے اس اجتہاد کے لیے کتنی گنجائش ہے یا کہ نہیں۔ اور خود مولانا مودودی کا مقصد اس عبارت سے کیا معلوم ہوتا ہے۔

مولانا مودودی کی اصل عبارت یہ ہے :

”آیت ہذا دامن ابتغی اور اذالک التحريم متعہ کے بارے میں صریح نہیں ہے۔ اور اس سے تحریم پر استدلال ان ثابت شدہ احادیث کے بھی خلاف ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُسے فتح مکہ تک بائز رکھتے رہے۔ لہذا متعہ کی حرمت قرآن کے کسی صریح حکم پر مبنی نہیں بلکہ سنت پر مبنی ہے۔“

اس عبارت میں دو باتیں صریح طور پر مذکور ہیں۔ ایک یہ کہ "متنعہ کی حرمت قرآن کے کسی صریح حکم پر مبنی نہیں بلکہ سنت پر مبنی ہے" دوسری اس کی وجہ جس کی طرف لہذا میں اشارہ کیا گیا ہے وہ یہ کہ "بلا وجہ قرآن و حدیث میں مخالفت لازم نہ آتے" اور یہ وہ رائے ہے جو جمہور صحابہؓ، اور جمہور تابعینؒ نے اختیار کی ہے اور اکثر فقہاء و محدثین بھی اسی کے قائل ہیں کہ متنعہ کی حرمت قرآن کے کسی صریح حکم پر مبنی نہیں بلکہ سنت نبویہ پر مبنی ہے۔

البتہ جمہور صحابہ و تابعین کے خلاف صرف ایک حضرت عائشہؓ، اور ایک محمد بن قاسم اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ متنعہ کی حرمت قرآن کریم کی آیت فمن ابتغى وراء ذلك سے ثابت ہے اور ان دونوں کے علاوہ نہ کسی صحابی اور نہ کسی تابعی کا یہ قول ہے کہ متنعہ کی حرمت مبنی بر قرآن ہے۔ مزید توضیح کے لیے میرا مضمون "مسئلہ متنعہ" ملاحظہ فرمایا جاتے جو "ترجمان القرآن" میں قسط وار شائع ہو چکا ہے۔

عبارت کا مقصد

اب مندرجہ بالا عبارت سے مولانا موصوف کا جو مقصد ہے وہ صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے جو یہ فرمایا ہے کہ متنعہ کی حرمت مبنی بر قرآن نہیں بلکہ سنت پر مبنی ہے اور جمہور صحابہ و تابعینؒ اور اکثر فقہاء و محدثین کی رائے انہوں نے اختیار کی ہے۔ اس سے اُن کا مقصد جو انہوں نے واضح طور پر ذکر کیا ہے یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں بلا وجہ مخالفت پیدا نہ ہو جائے۔ اور منکرین حدیث کو کہنے کا یہ موقع ہاتھ نہ آئے کہ حرمت متنعہ تو قرآن کریم کی آیت: فمن

استغنی و راء ذالک فاذا لکى هم العادون سے ثابت ہے جو قبل از ہجرت نازل ہو چکی ہے۔ لہذا حدیث خیر وغیرہ جن میں خیر یا فتح مکہ کے موقع پر حرمت منقہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ سراسر غلط اور یقیناً بے بنیاد ہیں۔“

رہا یہ کہ مولانا نے منقہ کی حرمت قرآن کے بجائے مبنی پر سنت اس لیے مانی ہے کہ یہ حرمت خفیف درجے کی ثابت ہو کر حالت اضطرار میں جواز سے بدل سکے۔ جیسا کہ ”مراط مستقیم“ کے مصنف فرما رہے ہیں۔ تو یہ محض مولانا موصوف پر ایک بہتان ہے جس کے لیے مولانا کی عبارت میں کوئی گنجائش نہیں مل سکتی۔ یہ مصنف صاحب کا اپنا اجتہاد اور استنباط ہے۔ اور مولانا کی طرف اس کی نسبت ہرگز صحیح نہیں ہے۔

مولانا کی طرف یہ نسبت اولاً اس لیے صحیح نہیں کہ وہ خود جواز منقہ بحالت اضطرار کے قائل نہیں ہیں بلکہ ہر حالت میں اس کی حرمت قطعی کے متفقہ ہیں۔ جیسا کہ پہلے بالتصریح عرض کیا جا چکا ہے۔ ثانیاً: مولف صاحب کا یہ اجتہاد ہی مستر یا غلط ہے کہ جو حرمت مبنی برقرآن ہو وہ قوی اور قطعی ہونے کی وجہ سے حالت اضطرار میں جواز سے بدل نہیں سکتی ہے۔ اور سنت پر جو حرمت مبنی ہو وہ خفیف اور ضعیف ہونے کی وجہ سے بدل سکتی ہے۔ کیا مولف صاحب ہیں یہ بتلاکتے ہیں کہ ”مردار اور خنزیر کی حرمت مبنی برقرآن ہونے کے باوجود اضطرار کی حالت میں جواز سے نہیں بدلی ہے؟ اگر بدلی ہو اور یقیناً بدلی ہے تو کیا مولف صاحب کا یہ اجتہاد مستر یا غلط نہیں قرار پاتا ہے کہ جو حرمت مبنی برقرآن ہو وہ قوی ہونے کی وجہ سے حالت اضطرار میں جواز سے بدل نہیں سکتی ہے؟ اور کیا یہ اصول

بجائے خود غلط نہیں ہتے؟

ایسے غلط اجتہاد اور غلط اصول پر مبنی استنباط کو مولانا مودودی جیسے جید عالم اور صاحب فکر محقق کی طرف منسوب کرنا کسی صحیح الفہم اور سمجھدار انسان کا کام ہرگز نہیں ہو سکتا۔ کیا خوب کہا ہے کسی شاعر نے یہ

دکم من عائب قولا صحیحاً

وآفته من الفہم المستقیم

دوسرا ایک شکوفہ

جناب مولف صاحب آگے چل کر دوسرا ایک شکوفہ یہ چھوڑتے ہیں کہ:
"حقیقت اگر گوشت گزار کرنا گوارا ہو تو وہ وہی ہے جو عداۃ آری نے روح المعانی میں فرمایا ہے۔ ترمذی بیہقی اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے:

کانت المتعة فی اول الاسلام کان الرجل یقدم البلیة
لیس له بها معارفة فیتزوج المرأة بقدر ما یری انه
مقیم فتحفظ له متاعه وتصلم له ثانہ حتی نزلت الآیة
الا علی ازواجہم او ما ملکت ایمانہم فکل فرج سواھا
حرام۔

"ممنوعہ ابتداء اسلام میں تھا جب کوئی شخص کسی گاون یا شہر جاتا،
اور وہاں کسی کے ساتھ کوئی جان پہچان نہ ہوتی تو وہاں اپنی مدت قیام
تک کسی عورت سے نکاح کرتا اور عورت اس کے سامان کی حفاظت کرتی
اور دوسری خانگی ضروریات بھی پوری کرتی۔ یہاں تک کہ آیت اعلیٰ

ازواجہم او ما ملکت ایمانہم نازل پہلے جس سے ہر اس عورت

سے تمتع حرام ہوا جو بیوی اور باندی نہ ہو۔

اس عارضی طور پر نکاح کرنے کا نام متعہ تھا۔ اور اس معنی میں نکاح سورہ مومنین کی مندرجہ بالا آیت کے نزول سے ابدی تحریم سے حرام ہو گیا۔ (ضرر مستقیم) جناب مولف صاحب اس عبارت سے دو باتیں مولانا مودودی کے گوش گزار کرنا چاہتے ہیں۔ ایک یہ کہ ابن عباسؓ کی اس روایت میں اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ متعہ آیت کے نزول سے حرام ہو گیا ہے تو پھر مولانا مودودی کیسے انکار کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ "متعہ کی حرمت مبنی برقرآن نہیں بلکہ سنت پر مبنی ہے؟" دوسری بات یہ گوش گزار کرنا چاہتے ہیں کہ: علامہ آلوسیؒ جیسے محقق بھی اس بات کے قائل ہیں کہ متعہ آیت کے نزول سے حرام ہو گیا ہے۔ اور اسی کے ثبوت کے لیے علامہ موصوف نے ابن عباسؓ کی یہ حدیث ذکر کی ہے تاکہ اس کا یہ دعویٰ ثابت ہو جائے کہ متعہ کی حرمت مبنی بر سنت نہیں بلکہ قرآن پر مبنی ہے۔

یہ دونوں باتیں غلط ہیں

مگر ہمارے نزدیک یہ دونوں باتیں صحیح نہیں بلکہ غلط ہیں۔ نہ ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے یہ دعویٰ ثابت ہو سکتا ہے کہ متعہ آیت کے نزول سے حرام ہوا ہے اور نہ علامہ آلوسیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ متعہ کی حرمت مبنی برقرآن ہے۔ نہ کہ مبنی بر سنت۔ اور نہ انہوں نے ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کو استدلال کی غرض سے نقل کیا ہے بلکہ وہ اس پر تنقید کرنا چاہتے ہیں اور تنقید ہی کے لیے

انہوں نے اس کو نقل بھی کیا ہے۔ چنانچہ علامہ آلوسی نے ابن عباس کی اس روایت پر دو وجہ سے تنقید کی ہے۔ اور یہ ثابت کیا ہے کہ جو کچھ اس روایت میں مذکور ہے اس کے لیے یہ روایت ثابت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ روایت دو وجہ سے مخدوش ہے۔

وجہ اول

حدیث مذکور پر علامہ موصوف نے جن وجہ سے تنقید کی ہے اُن میں سے پہلی وجہ یہ ہے:

ما ادری ما عني يا اول الاسلام فان عني ما كان في مكة
قبل الهجرة الى ان نزلت الآية - فان كان نزولها قبل
الهجرة فلا اشكال في الاستدلال بها على الحرمة لولم يكن
بعد نزولها اباحة لكنه قد كان -

وان عني ما كان بعد الهجرة او اثلها وانها كانت مباحة
اذ ذاك الى ان نزلت الآية كان ذلك قولاً بنزول الآية
بعد الهجرة وهو خلاف ما روى عنه ان السورة مكيتة
(روح المعاني ج ۱۸ ص ۱۰)

یہ نہیں جانتا کہ ابن عباسؓ نے اول اسلام سے کیا مراد لیا ہے۔
اگر ان کی مراد مکی زندگی کا دور ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ مکی دور میں نزل
آیت کے زمانے تک متعہ مباح تھا۔ اور جب آیت نازل ہوئی تو
حرام ہو گیا۔ اس تقدیر پر آیت سے متعہ کی حرمت پر استدلال پس

وقت صحیح ہوتا کہ آیت بھی قبل از ہجرت نازل ہوئی اور متعہ بھی
بعد از نزول آیت مباح نہ رہا ہوتا۔ مگر متعہ نزول آیت کے بعد بھی مباح
رہا ہے۔ اور اگر ان کی مراد اول اسلام سے بعد از ہجرت اوائل ہجرت
کا زمانہ ہو۔ اور مطلب یہ ہو کہ متعہ بعد از ہجرت اوائل ہجرت میں
نزول آیت کے زمانے تک مباح تھا۔ اور جب آیت نازل ہوئی تو
حرام ہو گیا۔ تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ آیت بعد از ہجرت
نازل ہوئی ہے حالانکہ ابن عباس سے مروی یہ ہے کہ سورۃ مکی ہے نہ
مدنی۔

حاصل التنبیہ

اس تنبیہ کا حاصل یہ ہوا کہ ابن عباسؓ کی اس روایت میں "اول اسلام" سے
اگر ان کی مراد مکی زندگی کا زمانہ ہو تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ متعہ قبل از ہجرت مکی
زندگی کے عہد میں نزول آیت کے زمانے تک مباح تھا۔ اور جب آیت نازل ہوئی
تو حرام ہو گیا۔ اس صورت میں متعہ کی حرمت پر آیت سے استدلال کی صحت دو
باتوں پر متوقف ہوگی۔ ایک یہ کہ آیت قبل از ہجرت نازل ہوئی ہو۔ دوسری یہ
کہ متعہ بعد از نزول آیت مباح نہ رہا ہو۔ حالانکہ متعہ بعد از نزول آیت بھی مباح
رہا ہے۔

اور اگر اول اسلام سے ابن عباسؓ کی مراد ہجرت کے بعد مدنی زندگی کے اوائل
ہوں تو اس تقدیر پر حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ متعہ بعد از ہجرت مدنی زندگی
کے اوائل میں مباح تھا۔ اور جب آیت نازل ہوئی تو حرام ہو گیا۔ اس صورت

میں ابن عباسؓ نے گویا اپنے اس قول میں اس بات کا اعتراف کیا کہ آیت اور
سورۃ دونوں مدنی ہیں۔ حالانکہ ابن عباسؓ ہی سے یہ بھی مروی ہے کہ آیت اور سورۃ
دونوں مکی ہیں۔ لہذا ابن عباسؓ کی اس روایت کی رو سے یہ بات ہرگز قابل تسلیم
نہیں ہے کہ متعہ کی حرمت مبنی برقرآن ہے نہ کہ مبنی برسنت۔

وجہ دوم

ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت پر علامہ آلوسیؒ نے تنقید کی دوسری وجہ یہ بیان
کی ہے:

أول يقال إن هذا الخیر لم يصح ويؤيد هذا قول العلامة

ابن حجران حكاية الرجوع عن ابن عباس لم تصح - ۱ھ

(روح المعانی ج ۱۸ ص ۱۰)

”یا اس حدیث کا جواب یہ ہوگا کہ یہ صحیح نہیں ہے اس کی تائید

علامہ ابن حجر کے اس قول سے ہو سکتی ہے کہ ”ابن عباس سے رجوع

کی حکایت اور نقل صحیح نہیں ہے۔“

شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کے متعلق اپنی رائے ان الفاظ

میں پیش کی ہے:

واما ما أخرجه الترمذی عن طريق محمد بن كعب

عن ابن عباس قال إنما كانت المتعة في قبل الإسلام لأن

الرجل يقدم البلد الحديث - فاستاد ضعيف وهرشاذ

مخالف لما روينا من عدة إباحتها - ۱ھ

”ترندی کی وہ روایت جو انہوں نے محمد بن کعب کے طریقہ سے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ متعہ ابتداء اسلام میں مباح تھا جبکہ کوئی شخص ایسے شہر میں جاتا جہاں اس کا کوئی واقف نہ ہوتا تھا۔ الخ۔ تو اس روایت کا اسناد ضعیف ہے اور یہ شاذ اور ان صحیح روایات کے خلاف ہے جو متعہ کی علتِ اباحت کے بارے میں ہم نے پہلے نقل کی ہیں۔

آنکھیں کھول کر دیکھیے

آپ جناب مؤلف صاحب ذرا آنکھیں کھول کر دیکھیں کہ علامہ آلوسی اور شیخ الاسلام حافظ ابن حجر دونوں کی رائے ابن عباس کی مذکورہ روایت کے متعلق کیا معلوم ہوئی؟ اور معاملہ کی حقیقت کیا ثابت ہوئی؟ آیا وہ جسے آپ مولانا مودودی کے گوش گزار کرنا چاہتے ہیں یا وہ جو ہم آپ کے گوش گزار کرنا چاہتے ہیں؟ اور کیا ابن عباس کی مذکورہ روایت پر آپ کا استدلال الغدق بتثبت بالحشیش کے قبیل سے تو نہیں ہے؟ اور مولانا مودودی پر آپ حضرات کا غصہ نکالنا :- لایجرمنکم شنان قوم علی ان لا تعدلوا کی صریح طور پر غلط فہمی تو نہیں ہے؟ فما للمؤامرات قوم لا یکا دون یفقهون حدیثا؟

مَوْلَۃُ الْقُلُوبِ

”صراطِ مستقیم“ کے مصنف صاحب نے مولانا مودودی کی فہرست جرائم میں مَوْلَۃُ الْقُلُوبِ کا مسئلہ بھی اندراج فرمایا ہے۔ اس مسئلہ کے متعلق مولف صاحب اور دوسرے بزرگوں کا دعویٰ یہ ہے کہ اس میں بھی مولانا مودودی کا موقف انتہائی غلط ہے۔ بلکہ ”صراطِ مستقیم“ کے مولف نے تو اس مسئلہ میں مولانا مودودی پر بی زبان سے کفر کا بھی فتویٰ صادر کیا ہے۔ ذیل میں ہم اس معاملہ کی بھی اصل حقیقت قارئین کے سامنے پیش کرتے ہیں تاکہ اس میں بھی بزرگوں کے اعتراضات اور الزامات کی حقیقت واضح ہو جائے۔

”تفہیم القرآن“ ج ۲ ص ۲۰۴ پر مصارفِ زکوٰۃ کی تفسیر کرتے ہوئے مولانا نے تحریر فرمایا ہے:

”ہمارے نزدیک حق یہ ہے کہ مَوْلَۃُ الْقُلُوبِ کا حصہ قیامت تک

کے لیے ساقط ہو جانے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔“

اس پر ”صراطِ مستقیم“ کے مصنف صاحب اور اس کے ہم خیال بزرگ اس قدر برا فردختہ ہو گئے ہیں کہ زبانیں اور قلیں دونوں تابو میں نہیں رہی ہیں حتیٰ کہ صراطِ مستقیم کے مولف نے توصاتِ طور پر مولانا مودودی پر یہ فتویٰ جوڑ دیا کہ: مَوْلَۃُ الْقُلُوبِ کا حصہ باجماع صحابہ کرام ساقط تسلیم کیا گیا ہے۔ اور اجماع صحابہؓ سے انکار کفر ہے

مودودی صاحب بھی چونکہ اس اجماع کے منکر ہیں لہذا اس کا راستہ انتہی محمدیہ سے
انگڑ ہے۔ یہ فتویٰ تکفیر کا حاصل ہے۔ اور فتویٰ کے اصل الفاظ یہ ہیں۔ مؤلف صاف
فرماتے ہیں:-

”یہاں بھی واقعہ یہ ہوا کہ حضرت ابوبکر صدیق کے عہد مبارک میں باوجودیکہ
اقامت دین اور اتباع سنت نبویہ میں صحابہ کرام زیادہ حصہ حاصل ہوئے تھے
پھر بھی مصارفِ زکوٰۃ میں سے مؤلفۃ القلوب کا حصہ باجماع جمیع
صحابہ کبار ساقط تسلیم کیا گیا۔ اور صحابہ کرام کا اجماع باتفاق تمام ائمہ
اسلام محبتِ قطعیہ ہے جس سے انکار کا کفر ہوتا بھی اجماعاً تسلیم شدہ امر
ہے۔ لیکن عیا کہ جناب (مودودی صاحب) کا عام معمول ہے یہاں
بھی صحابہ کرام کے اجماع سے انکار فرماتے ہوئے امت محمدیہ سے ایک
انگڑا سنہ لینا پسند کیا۔ حالانکہ حضرت ابوبکر صدیق کے عہد سے لے کر
آج تک کوئی بھی اس قول کا قائل نہیں ہوا ہے۔“ (انتہی بقلم)

(صراطِ مستقیم ص ۳۹-۴۰)

تحلیل و تجزیہ

مذکورہ تنقیدی عبارت کا جب ہم تجزیہ کرتے ہیں تو درج ذیل چار امور پر روشنی
پڑتی ہے:

- ۱۔ مؤلفۃ القلوب کا حصہ باجماع جمیع صحابہ ساقط ہو گیا ہے۔
- ۲۔ صحابہ کا یہ اجماع باتفاق ائمہ اسلام محبتِ قطعیہ ہے اور اس سے انکار بھی
اجماعاً موجب کفر ہے۔

۳۔ مولانا مروتی بھی چونکہ اس اجماع کا منکر ہے لہذا وہ بھی کافر اور قسب اسلام سے خارج ہے۔

۴۔ عہدِ ابریکر صدیقی سے لے کر آج تک کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے کہ مؤلفہ القلوب کا حصہ تاقیامت ساقط نہیں ہے۔ بلکہ تمام امت اس بات پر متفق ہے کہ ان کا حصہ تاقیامت ہمیشہ کے لیے ساقط ہو چکا ہے۔

ہم جب ایسے کم فہم اور نادان منشیوں کے فتووں کو دیکھتے یا پڑھتے ہیں تو ہماری حیرت کی انتہا نہیں رہتی اور دماغ اس چکر میں پڑتے ہیں کہ آخر ان حضرات کے دل و دماغ پر تکفیر و تفسیق کا یہ شوق کیوں اس قدر غالب ہو گیا ہے کہ جب بھی کسی اختلافی مسئلہ پر غلط ٹھہرتے اور زبانیں کھولتے ہیں تو آغاز ہی دوسروں کی تکفیر و تفسیق سے کرتے ہیں اور ہرگز یہ نہیں سوچتے کہ سب سے پہلے ضروری چیز یہ ہے کہ مسئلہ کی علمی تحقیق کی جائے۔ پھر دلائل سے مخالف کی رائے پر علمی تنقید کی جائے۔ اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ مخالف کی رائے شرعی دلائل کی روشنی میں کیا حیثیت رکھتی ہے۔ آیا قابل تکفیر یا لائق تفسیق ہے یا نہیں ہے؟ اگر ہو تو تکفیر یا تفسیق کا فتویٰ دیا جائے گا۔ اور نہ ہو تو تردید پر اکتفا کیا جائے گا۔ نہیں بلکہ ابتداء ہی سے یہ حضرات اندھوں کی طرح اندھیروں میں تکفیر و تفسیق کے تیر بھینکنا شروع کرتے ہیں۔ حالانکہ محض شوق تکفیر پورا کرنے کے لیے کسی کی تکفیر یا تفسیق دین کی کوئی مفید خدمت نہیں ہے، نہ اس سے منفی حضرات کو خود کوئی فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ بلکہ الٹا خود ان کے لیے یہ کام مدح و مہر اور نقصان دہ ثابت ہو سکتا ہے۔

کسی مسئلہ کے متعلق مخالف کے نقطہ نظر پر تنقید کرنے کے لیے یہ طریقہ ہرگز

موزوں نہیں ہے کہ قلم اٹھاتے ہی اندر سے تعصب کا مذموم جذبہ ابھر آئے اور دل کے اندر حسد کی آگ بھڑک اٹھے اور آغاز ہی اپنے مخالفت کی تکفیر یا تفسیق سے کیا جائے۔ اس سے اختلافی مسائل حل ہونے کے بجائے زیادہ الجھ جاتے ہیں اور گردہ بندی کی بنیاد پر لوگ باہمی اقتراق اور مذموم انتشار میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ آج کے منحوس دور میں جب اختلافی مسائل پر رہنمایان ملت زبانیں کھولتے اور قلم اٹھاتے ہیں تو نہ تکفیر کے بغیر ان کی زبانیں چلتی ہیں اور نہ قلمیں اٹھتی ہیں۔ بلکہ تکفیر اور تفسیق ہی سے بسم اللہ کر دیتے ہیں۔ سچ پرچھے تو بعض بزرگوں کے متعلق تو یہ یقین ہی نہیں آتا کہ تنقید کرتے وقت ان کے ہوش و حواس بھی درست تھے یا نہیں۔ چنانچہ اس مسئلہ پر "صراطِ مستقیم" کے مؤلف نے جو کچھ لکھا ہے اس کے متعلق یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ بحالتِ درستی ہوش و حواس لکھا گیا ہے۔ کیونکہ ہوش و حواس کی درستی کی حالت میں ایک عالم کی زبان و قلم سے ایسی کمزور اور بے بنیاد باتیں کبھی نہیں نکل سکتیں۔

تنقیدِ مذکور پر تبصرہ

"صراطِ مستقیم" کے مصنف نے مولانا مودودی کی مذکورۃ الصدر عبارت پر جو تنقید یا تردید کی ہے۔ اس میں غور و فکر کرنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف صاحب نے مولانا مودودی کی عبارت کا مطلب سمجھا ہی نہیں۔ اور نہ اس نے اس کا مطلب سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ ورنہ وہ ہرگز یہ نہ کہتے کہ حصہ موافقہ القلوب کے سقوط کے بارے میں صحابہ کا جو اجماع ہو چکا ہے اس سے مولانا مودودی انکاری ہیں۔ کیونکہ جس چیز پر صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے اس سے انکار کرنے کی کوئی گنجائش

نہیں مل سکتی۔ وہ صرف یہ ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق کے عہد خلافت میں مؤلفۃ القلوب کا وہ حصہ بند کیا گیا تھا جو زکوٰۃ کے فنڈ سے انہیں عہد نبوی سے لے کر ابو بکر صدیق کی خلافت کے زمانے تک ملتا رہا۔ اور بند کر دینے کی اصل وجہ یہ تھی کہ جس علت کی وجہ سے مؤلفۃ القلوب زکوٰۃ کے مصارف مقرر کیے گئے تھے۔ وہ اسلام کا ضعف اور مسلمانوں کی کمزوری تھی جو اس وقت ختم ہو چکی تھی۔ اس بنا پر ان کا حصہ بھی ابو بکر صدیق کے حکم سے بہ مشورہ حضرت عمرؓ بند کر دیا گیا۔ اور اسی عارضی سقوط پر اہل صحابہؓ نے سکوت اور خاموشی اختیار کی جو بعد میں اجماع سمجھا گیا۔ اور اس سے مولانا مودودی کی عبارت میں سرگزشتا نکار نہیں پایا جاتا۔ بلکہ مولانا کی عبارت میں جس چیز سے انکار پایا جاتا ہے۔ وہ ان کے حصہ کا تاقیامت دائمی سقوط ہے۔ اور اس دائمی سقوط پر صحابہ کرامؓ کا اصلاً اجماع نہیں ہوا ہے۔ نہ دائمی سقوط پر کوئی دلیل پیش کی جاسکتی ہے۔ کیا آپ کسی معتبر کتاب کے حوالہ سے یہ بات پیش کر سکتے ہیں کہ عہد صدیقی میں تمام صحابہ کرام نے مل کر اس بات پر اتفاق کیا تھا کہ۔۔۔ آج سے تاقیامت مؤلفۃ القلوب کا حصہ از زکوٰۃ ساقط رہے گا۔ اور کبھی ان کو زکوٰۃ کے فنڈ سے کچھ نہیں دیا جائے گا۔؟ میں دعویٰ سے کہہ دیتا ہوں کہ آپ اس طرح کا کوئی حوالہ تاقیامت پیش نہیں کر سکیں گے۔ کیونکہ صحابہ کرام نے دائمی سقوط پر اجماع کیا ہی نہیں۔ یہ تو بعد میں علمائے حنفیہ نے دائمی اجماع سمجھا ہے کہ صحابہ نے دائمی سقوط پر اجماع کیا تھا۔ تو اگر تنقید کرنے سے پہلے "مراد مستقیم" کے مصنف صاحب مولانا مودودی کی عبارت کا صحیح مطلب سمجھنے کی کوشش کرتے تو کبھی مولانا مودودی کو اجماع صحابہ کا منکر نہ قرار دیتے۔

ثانیاً جناب مؤلف صاحب کا یہ ارشاد کہ ”صحابہ کرام کا یہ اجماع باتفاق
 ائمہ اسلام حجت قطعی ہے۔ اور اس سے انکار بھی اجماعاً موجب کفر ہے“ یہ بھی
 اصول فن اور اجماع کے متعلق علماء اصول فقہ کی تصریحات سے انتہائی نفیست
 کا مکمل ثبوت ہے۔ اصول فقہ کی تمام مبسوط اور مستبر کتابوں میں یہ تصریح ملتی ہے
 کہ صحابہ کرام میں سے اگر بعض صحابہ کسی حکم کے بارے میں تصریح فرمائیں۔ اور اس
 پر بعض دوسرے صحابہ سکوت اور خاموشی اختیار کریں تو اس کا نام اجماع نفسی
 سکتا ہے اور اس کا اجماع ہونا بجائے خود مختلف فیہ ہے۔ امام شافعی اور
 حنفی علماء میں سے عینی ابن ابان وغیرہ کہتے ہیں کہ یہ سراسر سے اجماع ہی نہیں
 اور نہ یہ کوئی حجت قطعیہ ہے۔ توضیح، تلویح اور مستلم الثبوت وغیرہ کتب فن
 میں اس کی تصریح کی گئی ہے۔ اور حصہ مولفۃ القلوب کے سقوط پر جو اجماع
 صحابہ ہے وہ بھی اجماع نفسی سکتا ہے۔ کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت
 عمرؓ نے ان کے حقہ کے سقوط کا حکم کر دیا تھا۔ اور باقی صحابہؓ نے اس پر خاموشی
 اور سکوت اختیار کیا تھا۔ اب جب یہ اجماع، نفسی سکتا قرار پایا، ائمہ دین
 کے نزدیک جس کا اجماع ہونا مختلف فیہ ہے تو محترم مؤلف صاحب کیسے یہ ارشاد
 فرما رہے ہیں کہ ”صحابہ کا یہ اجماع باتفاق ائمہ اسلام حجت قطعی ہے“ اور اس سے
 انکار بھی اجماعاً موجب کفر ہے“؟ حالانکہ اس کا اجماع ہونا ہی بجائے خود مختلف
 فیہ ہے۔ چہ جائیکہ وہ حجت قطعی قرار پائے۔ اور اس سے انکار بھی بالاجماع موجب
 کفر تسلیم کیا جائے۔

مؤلف صاحب کے ارشاد کا نتیجہ

پھر اگر بغرض محال مؤلف صاحب کا مندرجہ بالا ارشاد اور فیصلہ صحیح تسلیم کیا جائے تو امام شافعیؒ اور عینیؒ ابن ابان کے متعلق کیا کہا جائے گا۔ جبکہ وہ اس قسم کے اجماع کو نہ صرف یہ کہ حجت قطعی تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس کے اجماع ہونے سے بھی انکار کرتے ہیں؟ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تو صاف طور پر موافقۃ القلوب کے بارے میں کہتے ہیں کہ ان کا حصہ کبھی ساقط ہی نہیں ہوا ہے۔ بلکہ ابتداء سے اب تک وہ بدستور مصارفِ زکوٰۃ میں شامل رہے ہیں۔ اور اب بھی ہیں۔ چنانچہ اگے مذہب کی تفصیل بیان کرنے میں اس کی تصریح آئے گی تو کیا ان پر بھی صحابہ کے اس اجماع سے انکار کی پاداش میں کفر کا فتویٰ لاگو کیا جائے گا، یا یہ کہیں صرف مولانا مودودی کے لیے تیار کیا گیا ہے۔ اور دوسرے علماء اگر اس کے تحت آج بھی گئے تو وہ معاف کیے جائیں گے؟

ثالثاً: مؤلف صاحب کا یہ ارشاد کہ ”عہدِ صدیقی سے لے کر آج تک موافقۃ القلوب کے عدم سقوط کا کوئی قائل نہیں ملا ہے۔ اور کسی نے اس کا قول نہیں کیا ہے۔“ یہ بھی مؤلف صاحب کی علمی بے ماگی اور انتہائی غفلت کا نتیجہ ہے۔ ورنہ بڑے بڑے ائمہ دین اب بھی کہتے ہیں کہ موافقۃ القلوب بدستور مصارفِ زکوٰۃ میں ہے۔ اور ان کا حصہ کبھی ساقط ہی نہیں ہوا ہے اور زکوٰۃ ان کو اب بھی دی جاسکتی ہے

اور بعض علماء اگرچہ ان کے سقوط کے قائل ہیں مگر اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر پھر ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ اسلامی حکومت کو زکوٰۃ کے فنڈ

سے تالیفِ قلوب کے لیے کسی کو کچھ دینا ضروری معلوم ہو تو اسلام کی ابتدائی حالت کی طرح مؤلفۃ القلوب کو پھر سے زکوٰۃ دینا شروع کیا جائے گا، تو گویا دائمی سقوط پر اسناد کے علاوہ دوسرے مذاہب کے علماء ہرگز قائل نہیں ہیں۔ اس بارے میں علماء کے مذاہب کی جو تفصیلات کتب فقہ میں ملتی ہیں ان کو ذیل میں نمبر وار پیش کیا جاتا ہے تاکہ تفصیل مذاہب کا پورا نقشہ سامنے آئے۔

امام اعظم رحمہ اللہ کا مذاہب

امام اعظم رحمہ اللہ کا مذاہب اس بارے میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ ہمیشہ کے لیے ساقط ہو گیا ہے، اور کوئی بھی اسلامی حکومت اس بات کی مجاز نہیں ہے کہ ان کو پھر کسی زمانے میں از مدبر زکوٰۃ کچھ دے دے۔ کیونکہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے اور منسوخ حکم پر عمل درآمد کسی زمانے میں بھی جائز نہیں ہے۔ اس بنا پر تاقیامت ان کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔

امام مالک کا مذاہب

امام مالک کا بھی مشہور مذاہب وہ بیان کیا گیا ہے جو حضرت امام اعظم کا مذاہب ہے۔ یعنی تاقیامت ان کا حصہ اس بنا پر ساقط ہو چکا ہے کہ اسلام اور مسلمان اب ان کی امداد کے محتاج نہیں رہے ہیں۔ بلکہ اس سے مستغنی ہو چکے ہیں۔ اور جب اسلام اور مسلمان ان کی امداد کے محتاج نہ رہے تو وہ زکوٰۃ کے بھی مستحق نہیں رہیں گے کیونکہ علماء کے ہاں یہ مسلم قانون ہے کہ: ان المحکم نیتہی بانتفاء العلة

ایک روایت

امام مالک سے دوسری ایک روایت یہ بھی مروی ہے کہ اگر پھر کہیں سرمد

پر ایسی حالت پیدا ہو جائے کہ اسلامی حکومت ایسے لوگوں کی امداد کی محتاج بنے
تو انہیں پھر فتہ زکوٰۃ سے کچھ دینا شروع کیا جائے گا۔ کیونکہ علت پھر معاد ہو گئی۔ اور
حکم اپنے وجود و عدم دونوں میں اپنی علت کا تابع ہوا کرتا ہے۔

امام احمد کا مذہب

امام احمد بن حنبلؒ سے اس بارے میں دو روایتیں مروی ہیں۔ ایک یہ کہ ان کا
حقتہ تا قیامت ہمیشہ کے لیے ساقط ہو چکا ہے۔ اور یہ حکم منسوخ ہے جس طرح
کہ امام اعظم اور امام مالکؒ کے مذاہب مشہور ہیں۔

اور دوسری روایت یہ ہے کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے۔ بلکہ جبکہ ان کا
حقتہ مقرر کیا گیا ہے۔ اس وقت سے لے کر تا قیامت ان کا یہ حقتہ باقی رہے گا۔ نہ
یہ حقتہ پہلے کبھی ساقط ہوا ہے۔ اور نہ آئندہ کبھی ساقط ہو گا جس طرح کہ امام
شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا مذہب

امام شافعیؒ سے اگرچہ اس بارے میں دو قول منقول ہیں مگر اصح قول یہ ہے کہ
ان کے نزدیک مولفۃ القلوب کا حقتہ نہ پہلے کبھی ساقط ہوا ہے اور نہ آئندہ کبھی
ساقط ہو گا۔ بلکہ تا قیامت ہمیشہ کے لیے باقی رہے گا۔ اور جس طرح دوسرے مساب
زکوٰۃ کا استحقاق قیامت تک کے لیے دائمی ہے۔ اسی طرح ان کا استحقاق بھی دائمی رہے گا۔
مذکورہ بالا چاروں مذاہب کی تفصیل فقہاء کی درج ذیل عبارتوں میں ملاحظہ
فرمائیں:-

واختلفوا فی المولفۃ تلو بہم مذہب ابی حنیفۃ ان

حکیم منسوخ وہی روایت عن احمد والمشہور من مذهب
مالک۔ انہ لم یبق للموتفة قلوبہم سہم لغنی المسلمین
عنہم،

وعنه رواية اخرى انهم ان اجتمع اليهم في بلد او ثغر
استانف الامام لوجوب العلة۔

ولشأنی قولان الاصح انهم يعطون من الزكاة وان
حکیم غیر منسوخ وہی روایت عن احمد۔ اور رحمہ اللہ ج ۱ ص ۱۱۱

(میزان شعرانی۔ ج ۲ ص ۱۱۴)

”موتفة القلوب کے بارے میں علماء مختلف ہوئے ہیں۔ امام اعظم کا
مذہب یہ ہے کہ ان کا حکم منسوخ ہے۔ اور یہ امام احمد سے بھی ایک روایت
ہے۔ اور امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ان کا حصہ باقی نہیں رہا،
کیونکہ مسلمان اب ان کی امداد سے مستغنی ہو چکے ہیں۔

امام مالک سے دوسری ایک روایت یہ ہے کہ اگر کسی شہر یا سرحد
کے مسلمان باشندے پھر ان کی امداد کے محتاج ہو گئے تو مسلمان بادشاہ
پھر انہیں نذرانہ کر دینا شروع کرے گا۔ کیونکہ علت پھر موجود ہو گئی۔ امام
شافعیؒ سے اس بارے میں دو قول منقول ہیں، اصح قول یہ ہے کہ ان کو
زکوٰۃ دی جائے گی اور ان کا حکم منسوخ نہیں ہے۔ اور ایک روایت امام
احمد سے بھی یہی ہے۔

کیا امام شافعی کو بھی منکر اجماع قرار دیا جائے گا؟

براہِ کرم! مراۃ المستقیم کے مؤلف صاحب ذرا آنکھیں کھول کر مندرجہ بالا تصریحات کو دیکھیں کہ کیا ان میں امام شافعی کا مذہب یہ نہیں بیان کیا گیا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ کبھی ساقط نہیں ہوا ہے اور تاقیامت بدستور وہ مسارفِ زکوٰۃ رہیں گے؟ اسی طرح امام مالک اور امام احمد دونوں سے ایک ایک روایت یہ نہیں نقل ہوئی ہے کہ ان کو زکوٰۃ اب بھی دی جاسکتی ہے اور دائمی طور پر ان کا حصہ ساقط نہیں ہوا ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو اور یقیناً اثبات میں ہے تو پھر مؤلف صاحب ان حضرات کے متعلق کیا ارشاد فرمائیں گے۔ آیا ان کو بھی صحابہ کرام کے اجماع کا منکر قرار دے کر کفر کا فتویٰ ان پر بھی چسپاں کریں گے؟ یا تکفیر کا ٹھپا صرف مولانا مودودی کے لیے محفوظ رکھا گیا ہے؟

کیا یہ کوئی نئی آسمانی شریعت نازل ہوئی ہے کہ جو بھی شخص آپ کے معروف اداروں سے رسمی طور پر وابستہ نہ رہا ہو۔ یا ان سے وہ سندِ فراغت حاصل نہ کر چکا ہو، یا کسی دینی مسئلہ میں آپ کے بڑوں سے اختلاف رائے رکھتا ہو تو وہ اس بنا پر تکفیر کا مستحق ہوگا کہ اسے ان اداروں سے وابستہ ہونے کا ثمر حاصل نہیں ہے۔ یا وہ آپ کے بڑوں سے کسی دینی مسئلہ میں اختلاف رائے رکھنے کے جرم کا مرتکب ہوا ہے اور یا ان کے آستانوں پر سجدہ تعظیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہے؟

خدا پناہ میں رکھے دین کے ایسے خادموں اور پاسانوں سے، جن کا بہترین مشغلہ ہی تکفیرِ مسلم ہو۔ اور جو فردی مسائل میں بھی اختلاف رائے کو گوارا نہیں کر سکتے بلکہ مخالف رائے رکھنے والوں کو تکفیر کی سُولی پر چڑھالیتے ہیں۔

حسن بصری اور ابن شہاب زہری

چوٹی کے علماء میں سے دو اور علماء کا بھی نام سن لیں جو زیر بحث مسئلہ میں جناب کے خود ساختہ مفروضہ کے تحت اجماع صحابہ کے منکر بھی قرار پا سکتے ہیں اور مستحق تکفیر بھی ہو سکتے ہیں۔ امام ابو عبیدہ کتاب الاموال میں حسن بصری، اور ابن شہاب زہری رحمہما اللہ کے نام بھی ان لوگوں کی فہرست میں شامل کرتے ہیں جو موافقہ القلوب کے بارے میں وہی رائے رکھتے ہیں جو احناف کے خلاف دوسرے ائمہ رکھتے ہیں اور جس کو تفہیم القرآن میں مولانا مودودی نے اختیار کیا ہے۔ ابو عبیدہ کتاب الاموال میں احناف کے نقطہ نظر پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واما ما قال الحسن وابن شہاب فعلى ان الامر ما من ابدًا
وهذا هو القول عندى - لان الآية محكمة لا تعلم لها
ناسخا من كتاب والاسنة - فاذا كان قوم هذا حالهم لا
رغبة لهم في الاسلام الا للنبيل وكان في ردتهم ومخاربتهم
ضرر على الاسلام لما عندهم من العز والمنعة فرائى الامام
ان يرضخ لهم من الصدقة فعل ذلك لخلال نلتشأ من
الاخذ بالكتاب والسنة والثانية البقية على المسلمين
والثالثة انه ليس بيائس منهم ان تهادى بهم الاسلام
ان يفقهوه وتحسن فيه رغبتهم - ۱ھ کتاب الاموال ص ۶۰۰
”اور یہ جو حسن بصری اور ابن شہاب زہری نے کہا ہے تو انہوں نے
یہ پیش نظر رکھ کر کہا ہے کہ یہ حکم ہمیشہ باقی رہنے والا ہے۔ اور یہی ہمارا

بھی قول ہے کیونکہ آیت محکم ہے۔ اس کا نسخ کتاب و سنت سے ہمیں معلوم نہیں ہے۔ پس جب کسی قوم کی یہ حالت ہو کہ اسلام کی طرف اس کا میلان صرف مال کے لیے ہو اور ان کی قوت و طاقت اتنی ہو کہ مرتد ہونے کے بعد ان سے جنگ کرنے میں اسلام کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ ایسی حالت میں اگر امام صدقہ کی مدد سے ان کی دجوتی کرے تو تین وجوہ سے وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ایک یہ کہ ایسا کرنے میں کتاب و سنت کے ایک حکم پر عمل کرنا ہے۔ دوسری یہ کہ اس میں مسلمانوں پر رحم کرنا ہے۔ تیسری یہ کہ اس میں ان سے یہ توقع بھی ہے کہ اگر وہ ایک عرصہ تک اسی طرح اسلام پر قائم رہیں تو اسلام کی خوبیوں کو جان کر دل کی رغبت سے اس کو قبول کریں گے۔

امام ابو عبیدہ کی اس تحقیق سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حسن بصری اور امام ابن شہاب زہری دونوں کا مذہب یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا حق ہمیشہ کے لیے ساقط نہیں ہے بلکہ اب بھی اگر اسلامی حکومت کو ایسے حالات سے سابقہ پیش آئے کہ لاپچی لوگوں کی دل جوئی کی ضرورت ہو۔ اور دل جوئی نہ کرنے سے اسلام اور مسلمانوں کو ان کے ارتداد سے نقصان پہنچنے کا خطرہ لاحق ہو تو صدقہ کی مدد سے حکومت ان کی امداد کر سکتی ہے۔ یہی رائے امام ابو عبیدہ کی بھی ہے۔

اب ہم مؤلف صاحب اور ان کے ہم خیال حضرات سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ کیا مولانا مودودی کی طرح حسن بصری اور ابن شہاب زہری، نیز امام ابو عبیدہ بھی آپ کے نزدیک صحابہ کرام کے اس قطعی اجماع کے منکر ہیں یا نہیں جس سے

انکار کرنا آپ کے نزدیک اجماعاً کفر ہے؛ اگر منکر ہوں اور یقیناً منکر میں تو کیا آپ ان پر بھی تکفیر کی دودھاری تلوار سے حملہ آور ہوں گے یا نہیں؟ اگر نہیں تو کیوں؟ حالانکہ ان کا نقطہ نظر اور مولانا مودودی کا نقطہ نظر ایک ہیں۔ اور جب جرم کی نوعیت ایک ہو گئی تو پھر دوسروں کو خصوصی مراعات دینا، اور مولانا مودودی کو اس سے یکسر محروم کرنا انصاف کی عدالت کا فیصلہ نہیں کہلایا جاسکتا۔

ناظرین سے درخواست

اب آخر میں مجھ ناظرین کرام سے یہ درخواست کرتے ہیں کہ براہ کرم! آپ اس بارے میں خود فیصلہ کریں کہ دورِ حاضر کے بعض تنگ نظر علماء کی مولانا مودودی سے یہ مخالفت کہاں تک حق پرستی کے جذبہ کے تحت ہو رہی ہے۔ اور کیا اس میں بجز مسلمانوں میں پھوٹ ڈالت اور تفریق و انتشار پیدا کرنے کے خیر کا بھی کوئی پہلو ہے؟ آخر سوچنے کی بات ہے کہ جب چھوٹے چھوٹے فروعی مسائل میں اپنے سے مخالفت راستے رکھنے والوں کی تکفیر شروع کی جائے تو اسلام کی آغوش رحمت میں چند مکفرین حضرات کے علاوہ دوسروں کے لیے جائے نیاہ کہاں ملے گی؟

افسوس ہے کہ آج بعض طبقوں میں جو اسلام اور علماء سے عام نفرت پائی جاتی ہے اس میں بڑی حد تک دخل بعض نا عاقبت اندیش اور نام نہاد علماء کے اس غلط رویہ کو ہے جو انہوں نے چھوٹے چھوٹے فروعی مسائل میں اپنے سے مخالفت راستے رکھنے والوں کے حق میں اختیار کر رکھا ہے۔ ان مسائل میں ان کا رویہ یہ ہے کہ جب بھی ان میں کوئی عالم ان کی راستے سے اختلاف ظاہر کرتا ہے تو گروہ اختلاف معقول دلائل پر مبنی کیوں نہ ہو۔ مگر یہ حضرات اس کے پیچھے ٹپ جانتے ہیں۔ اور جب تک

اسلام کے وسیع دائرے سے اُسے نکال کر پھینک نہ ڈالیں، چپن کی نمیند انہیں نہیں آتی۔ بالخصوص مولانا مودودی کے ساتھ تو ان حضرات کا رویہ بہت نامناسب اور انتہائی قابلِ افسوس ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ حضرات رات دن اس فکر میں لگے رہتے ہیں کہ کسی نہ کسی طریقہ سے مولانا مودودی کو مستہم ہی کیا جائے۔ گویا ان کے نزدیک اب سرزمینِ خداوندی میں کرنے کا کام صرف یہ رہ گیا ہے کہ لوگوں میں مولانا موصوف کے خلاف ہر وقت یہ پروپیگنڈہ جاری رکھا جائے کہ وہ اسلام اور مسلمانوں کے لیے انتہائی خطرناک شخصیت ہیں۔ اسی کو وہ دین کی بہترین خدمت سمجھتے ہیں۔ اور اسی کو وہ اپنے لیے نجات کا ذریعہ تصور کرتے ہیں۔ ورنہ ان کے نزدیک مشکل ہے کہ کسی کو اللہ کے پاؤں حاضری دینے کے وقت یہ بشارت ملی سکے کہ :- **يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي۔**

ۛ فان كنت لا تدري فتلك مصيبة
وان كنت تدري فالمصيبة اعظم

فصل ہفتم

مسئلہ ایلاء

جن مسائل میں مولانا مودودی کے خلاف علمی قوت آزمائی فرمائی گئی ہے ان میں سے ایک مسئلہ ایلاء کا بھی ہے۔ "حقوق الزوجین" میں مولانا نے اس مسئلہ کی جو تشریح کی ہے، تو جیسا کہ فروعی مسائل میں ان کی عام عادت ہے۔ یہاں بھی انہوں نے اللہ کے مختلف مذاہب کے دلائل پر نظر ڈال کر اپنی تحقیق کے مطابق امام مالکؒ کے مذاہب کو دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں راجح قرار دیا ہے۔ اور احناف وغیرہ علماء کے مذاہب پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا ہے :

"اس مسئلہ میں بعض فقہاء نے صلت کی شرط لگائی ہے یعنی اگر مرد نے اپنی عورت کے پاس نہ جانے کی قسم کھائی ہے تب تو ایلاء ہوگا۔ اور یہ حکم باری کیا جائے گا۔ لیکن اگر قسم نہیں کھائی ہو تو خواہ دس برس بھی اس سے علیحدہ رہے۔ اس پر ایلاء کا اطلاق نہ ہوگا۔ لیکن مجھے اس رائے سے اتفاق نہیں ہے میرے نزدیک قانون کا اصل الاسول یہی ہے کہ لا یكلف الله نفسا الا وسمعہا۔ کسی شخص کو اس کی قوت برداشت سے زیادہ تکلیف نہیں دی جائے گی۔ اس قاعدہ کلیہ کے تحت قرآن مجید میں عورت کی فطری قوت برداشت کا لحاظ کیا گیا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ

اگر سزا کے طور پر عورت کو صحبت سے محروم رکھا جائے تو یہ سزا صرف اتنی مدت کے لیے ہونی چاہیے جس کو وہ برداشت کر سکتی ہو۔ اس مدت سے زیادہ سزا دینے میں تکلیف مالا یطاق ہے اور اس کا بھی اندیشہ ہے کہ کہیں عورت کسی اخلاقی فتنہ میں مبتلا نہ ہو جائے، جس سے مرد و عورت دونوں کو محفوظ رکھنا اسلامی قانون کا اولین مقصد ہے۔ پس آیت مذکورۃ الصدر کا اصل مدعا یہ ہے کہ عورت کو سزا کے طور پر ترک صحبت کی تکلیف چار مہینے سے زیادہ مدت کے لیے نہ دی جائے۔ رہا قسم کھانا یا نہ کھانا، تو یہ اس مسئلہ میں کوئی حقیقی اہمیت نہیں رکھتا ہے۔ قسم نہ کھانے سے عورت کی تکلیف میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی ہے اور قسم کھا لینے سے کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

اس کے بعد جن اسلاف کی طرف مولانا نے اپنی اس رائے کی نسبت کی ہے، ان کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”صحابہ کرام میں سے جو لوگ تفقہ فی الدین کا ثمر رکھتے تھے، مثلاً سیدنا علی رضی اللہ عنہ اور ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہم، ان کی رائے اس باب میں یہی تھی کہ سزا کی نیت سے عورت کو چھوڑ دینا ایلا ہے۔ خواہ قسم کھائی گئی ہو یا نہ کھائی گئی ہو۔“
اس عبارت کے حاشیہ میں مولانا نے یہ لکھا ہے:

”اسی رائے کو امام مالک اور ایک روایت کے بموجب امام احمد نے اختیار کیا ہے۔“ (حقوق الزوجین)

چونکہ مولانا نے اس عبارت میں ایک طرف اپنی اس رائے کی نسبت حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی طرف کر دی ہے۔ اور دوسری طرف اسی رائے کو امام مالکؒ کا مختار قرار دے دیا ہے۔ اس لیے انہی دو باتوں پر بعض بزرگوں نے درج ذیل تنقید کر دی۔

تنقید از مصنف ایضاح فتاویٰ

”ایلا میں قسم کا اعتبار جس طرح دیگر ائمہ کے نزدیک ضروری ہے، اسی طرح امام مالکؒ کے نزدیک بھی ضروری ہے اور مولانا مودودی کا یہ کہنا محض ان کا اپنا اجتہاد ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ایلا میں قسم ضروری نہیں ہے۔ نیز مولانا مودودی کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ صحابہؓ میں سے تفقہ رکھنے والے بعض صحابہؓ کی رائے یہ ہے کہ ترک صحبت بقصد ضرر اقسام کھاتے بغیر ایلا ہے“ (ایضاح فتاویٰ ص ۱۲۳-۱۱۶)

اس کے ساتھ ایک جلسہ کے موقع پر ایک صاحب نے خود مولانا مودودی کی توجہ بھی سابقہ عبارت کی طرف دلائی جس پر مصنف ایضاح فتاویٰ نے تنقید فرمائی ہے۔ مولانا صاحب جلسہ سے فارغ ہو کر واپس لاہور تشریف لے گئے تو سابقہ عبارت میں نظر ثانی کرنے کے بعد جو اصلاح کی گئی تھی، بذریعہ ترجمان القرآن اس کا اعلان عام فرما دیا اور یہ کہا کہ جس کے پاس حقوق الزوجین ہو وہ اس عبارت کو حاشیہ سمیت حذف کر کے اس کی جگہ حسب ذیل عبارت لکھ دیں

”اس معاملہ میں امام مالکؒ کی رائے زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر بیوی کو تکلیف دینے کی نیت سے ترک جماعت

کر دے۔ تو اس پر بھی ایلاہ ہی کا حکم لگایا جائے گا۔ اگرچہ اس نے قسم نہ
کھائی ہو۔ کیونکہ ایلاہ پر پابندی لگانے سے شارع کا مقصد ضرر کو روکنا
ہے۔ اور یہ علت اس ترکِ مباشرت میں بھی پائی جاتی ہے جو حلف کے
بغیر بقصدِ ضرر کیا جائے۔“

یہ بھی مولانا نے ہدایت کی کہ:

”حاشیہ میں احکام القرآن لابن العربی ج ۱ ص ۵۷، اور بدایہ المجتہد

لابن رشد ج ۲ ص ۱۰۱ کا حوالہ درج کیا جائے۔“

اس میں شک نہیں کہ اگر مولانا مودودی اپنی سابقہ عبارت میں یہ اصلاح نہ
کرتے تو سابقہ عبارت میں دو باتیں یقیناً قابلِ گرفت تھیں۔ ایک یہ کہ نفقہ رکھنے
والے بعض صحابہؓ بھی اس کے قائل ہیں کہ ترکِ صحبت بقصدِ ضرر قسم کھاتے بغیر ایلاہ
ہے۔ اور دوسری یہ کہ ”امام مالکؒ کا بھی مذہب یہ ہے کہ ترکِ صحبت بقصدِ ضرر
قسم کھاتے بغیر ایلاہ ہے۔“ پہلی بات اس لیے قابلِ گرفت تھی کہ وہ صحابہؓ میں سے
کسی کا مذہب نہیں تھا۔ اور دوسری بات اس بنا پر قابلِ گرفت کہ اس سے بظاہر
یہی سمجھا جاتا تھا کہ امام مالکؒ کے نزدیک حقیقی ایلاہ میں قسم ضروری نہیں ہے۔ حالانکہ
وہ قسم کو حقیقی ایلاہ میں ضروری دیتے ہیں لیکن جب مولانا نے سابقہ عبارت کو حاشیہ
سمیت حذف کرنے اور اس کی جگہ نئی اصلاحی عبارت لکھ دینے کی ہدایت کر دی،
تو اس سے ایک طرف مولانا نے صحابہؓ کی طرف اس رائے کی نسبت سے رجوع کر
دیا۔ اور دوسری طرف امام مالکؒ کا مذہب یہ تسلیم کیا کہ ترکِ صحبت بقصدِ ضرر
قسم کھاتے بغیر اگرچہ امام موصوف کے نزدیک حقیقی ایلاہ نہیں ہے۔ مگر حکماً ایلاہ

ہے۔ اس کے بعد اب مولانا کی یہ اصلاحی عبارت اصلاً قابل گرفت نہیں۔
 نہ محل تنقید ہے۔ کیونکہ یہ حقیقت بجائے خود مستم ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اگرچہ
 حقیقی ایلاء میں قسم ضروری ہے۔ مگر حکمی ایلاء میں ان کے نزدیک قسم ضروری نہیں ہے بلکہ
 صرف یہ بات کافی ہے کہ ترک مباشرت بقصد ضرر کیا جائے۔ اگرچہ اس کے ساتھ
 قسم نہ کھائی گئی ہو۔ جو لوگ اس حقیقت سے انکار کر کے یہ دعویٰ کرتے ہیں
 کہ امام مالکؒ کے نزدیک مطلق ایلاء میں قسم ضروری ہے خواہ وہ حقیقی ایلاء ہو یا حکمی۔
 اور قسم کھاتے بغیر ترک مباشرت بقصد ضرر امام مالکؒ کے نزدیک نہ حقیقی ایلاء
 اور نہ حکمی۔ بلکہ:

”ایلاء اس قسم ہی کو کہتے ہیں جو اپنی بیوی کے پاس نہ جانے کی کھائی
 گئی ہو اور اس میں علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔“

(ایضاح فتاویٰ ص ۱۱۸)

تو یہ دعویٰ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے اور نہ یہ امام مالکؒ کے مذہب کی
 صحیح ترجمانی ہو سکتی ہے۔ اس بارے میں علماء مالکیہ کی تصریحات یہ ہیں:-

قال علماؤنا اذا احتتم من الوطی قصد اللاضرار من غیر
 عذر مرض اور رضاع وان لم یحلف کان حکمہ حکم الموطی
 لو جرد معنی الایلاء فی ذالک فان الایلاء لم یرد لعینہ و
 انما ورد لمصنایہ وهو لصنارة وترك الوطی۔ ۱۰

(احکام القرآن لابن العربی ج ۱ ص ۱۵)

• ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کوئی شخص عذر مرض اور رضاع کے بغیر

اپنی بیوی سے ترک صحبت بقصد ضرار کرے تو گو اس نے قسم نہ کھائی ہو مگر اس کا حکم ایسا کرنے والے ہی کا ہو گا۔ کیونکہ اس میں ایلاء کے معنی پائے جاتے ہیں اور قرآن میں ایلاء کا ذکر اس لیے نہیں کہ وہ بالذات مقصود ہے بلکہ اس سے اصل مقصد اس کے معنی ہیں جو ترک مباشرت بقصد ضرار ہے۔

اس عبارت پر اگر انصاف کی نظر سے غور کیا جائے تو اس سے صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علماء مالکیہ کے نزدیک یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے کہ ترک مباشرت بقصد ضرار حکماً ایلاء ہے اگرچہ اس کے ساتھ قسم نہ بھی کھائی گئی ہو۔ کیونکہ فقہاء کے ہاں اصول مسئلہ کے طور پر یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ جب کسی مسئلہ کے متعلق قال علماء استعمال کیا جائے اور اس کے ساتھ اختلاف نقل نہ کیا جائے تو وہ مسئلہ ان کے یہاں اصل مذہب اور ایک اجماعی مسئلہ ہوتا ہے۔ یہاں بھی چونکہ یہ مسئلہ کہ "ترک مباشرت بقصد ضرار قسم کھانے بغیر حکماً ایلاء ہے" قال علماء کے لفظ سے نقل کیا گیا ہے۔ اور اختلاف اس کے ساتھ منقول نہیں ہے تو اس کے متعلق بھی یہ کہا جائے گا کہ یہ امام مالکؒ کا اپنا مذہب، اور علماء مالکیہ کے نزدیک ایک اجماعی مسئلہ ہے۔ اس طرح مولانا مودودی کا یہ خیال کہ "امام مالک کے نزدیک ترک مباشرت بقصد ضرار حکماً ایلاء ہے" بالکل صحیح اور سونی صد درست ثابت ہو گا۔

لیکن چونکہ آج کے دور کے مخالف علماء مولانا مودودی کے ساتھ خدا واسطے کا بیر رکھتے ہیں۔ اور حق بات کہنے پر بھی مولانا موصوف کو سعادت نہیں کرتے ہیں اس لیے سابقہ عبارت میں اصلاح کرنے کے بعد بھی مصنف ایضاً فتاویٰ نے مولانا

مردودی کو معاف نہ کرتے ہوئے ان کی اصلاح شدہ عبارت پر یہ اعتراض کر دیا کہ :-
 • ناظرین کرام کو موطا امام مالکؒ، شرح زرقانی، احکام القرآن لابن العربی، بدایۃ
 المجتہد لابن رشد، مالکیہ کی ان معتبر کتابوں سے یہ معلوم ہو گیا کہ امام مالکؒ بھی ایلاء
 میں قسم کو ضروری مانتے ہیں۔ بلکہ ایلاء اس قسم ہی کو کہتے ہیں جو اپنی بیوی کے پاس
 نہ جاننے کی کھائی گئی ہو۔ اور اس میں اختلاف نہیں ہے۔ (ایضاح ص ۱۱۸) حالانکہ
 مالکیہ کی ان معتبر کتابوں میں جو یہ حکم بیان ہوا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ایلاء
 میں قسم ضروری ہے۔ یہ حکم حقیقی ایلاء کا ہے۔ اور مالکیہ ہی کی کتابوں سے یہ بھی معلوم
 ہو گیا کہ امام مالکؒ کے نزدیک ایلاء حکمی میں قسم ضروری نہیں ہے، جیسا کہ احکام القرآن
 لابن العربی اور بدایۃ المجتہد لابن رشد کی ان عبارتوں میں صریح طور پر مذکور ہے جو
 اوپر نقل کی گئی ہیں۔

نقول مالکیہ میں باہمی تطبیق کے لیے ایک عجیب توجیہ

چونکہ مصنف ایضاح التاویٰ کو یہ فکر بھی دامگیر تھی کہ اوپر احکام القرآن
 ج ۱ ص ۱۵۷، اور بدایۃ المجتہد لابن رشد ج ۲ ص ۸۰ میں جو مسئلہ بالتصریح ذکر کیا گیا ہے۔
 اس سے توصاف طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ”ترک مباشرت بقصد ضرار
 قسم کھائے بغیر بھی امام مالکؒ کے نزدیک حکمی ایلاء ہے“ جس سے معلوم ہوتا ہے
 کہ مولانا مردودی کا یہ کہنا درست ہے کہ ”امام مالکؒ کی رائے میں ترک مباشرت
 بقصد ضرار حکماً ایلاء ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ قسم نہ بھی کھائی گئی ہو“

اس لیے احکام القرآن اور بدایۃ المجتہد کی عبارتوں میں نقول مالکیہ کی باہمی
 تطبیق کے لیے انہوں نے اپنی طرف سے ایک عجیب توجیہ پیش کر دی۔ چنانچہ

احکام القرآن کی مندرجہ بالا عبارت کے متعلق فرماتے ہیں: "یہ امام مالکؒ کا مذہب نہیں۔ وہ تو پہلے معلوم ہو چکا ہے، بلکہ اس کے مذہب کے علماء کا ہے۔" اور بدایۃ المجتہد کی عبارت کے متعلق جس میں اس قول کی نسبت صریح طور پر امام مالکؒ کی طرف کی گئی ہے۔ حاشیہ میں فرماتے ہیں: "بدایۃ المجتہد میں امام مالکؒ کی طرف نسبت مجازاً ہے۔"

یہ توجیہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ آگے اس پر بحث آئی ہے،

حاصل الاختلاف

"ایضاح الفتاویٰ" کے محترم مصنف، اور مولانا مودودی کے درمیان مسئلہ ایلام کے بارے میں جو اختلاف ہے اس کا حاصل یہ ہو گیا کہ "سی شخص نے اگر اپنی بیوی سے ترک مباشرت بقصد فزار کیا ہو مگر قسم اس کے ساتھ نہ کھائی گئی ہو تو کیا امام مالکؒ کے نزدیک یہ صورت کسی نہ کسی طرح ایلام میں داخل ہو سکتی ہے۔ اور ایلام کا حکم اس کے لیے ثابت ہو سکتا ہے۔ یا یہ صورت اصلاً ایلام کی صورت نہیں ہے۔ اور جس طرح کہ حقیقی ایلام میں یہ صورت امام مالکؒ کے نزدیک داخل نہیں ہے، حکمی ایلام میں بھی یہ داخل نہیں ہے۔"

مولانا مودودی کی رائے

اس صورت کے متعلق مولانا مودودی کی رائے یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اگرچہ یہ صورت حقیقی ایلام نہیں ہے کیونکہ حقیقی ایلام میں امام مالکؒ کے نزدیک قسم ضروری ہے جو اس صورت میں موجود نہیں ہے۔ مگر حکمی ایلام ہے۔ یعنی اس کے لیے ایلام کا حکم ثابت ہو گا۔ کیونکہ حکمی ایلام میں امام مالکؒ کے نزدیک

قسم ضروری نہیں ہے بلکہ ترک مباشرت بقصد عذر کافی ہے، جو اس صورت میں پایا جاتا ہے۔
مصنف ایضاح فتاویٰ کی راستے

اس کے برخلاف ایضاح فتاویٰ کے مختم مصنف صاحب کا دعویٰ یہ ہے کہ
امام مکتب کے نزدیک جس طرح کہ یہ صورت حقیقی ایلاء نہیں ہے، اسی طرح یہ حکمی ایلاء
میں بھی داخل نہیں ہے۔ اور اس کے لیے امام مکتب کے نزدیک ہرگز ایلاء کا حکم ثابت
نہ ہو گا۔ کیونکہ امام مکتب کے نزدیک مطلق ایلاء کے لیے قسم ضروری ہے بلکہ ایلاء مطلقاً
اس قسم ہی کو کہتے ہیں جو بیوی کے پاس نہ جانے کی کھائی گئی ہو۔ اور قسم اس صورت میں
موجود نہیں ہے۔

کونسی راستے حق اور مبنی بر صواب ہے؟

یہ معلوم کرنے کے لیے کہ مذکورہ بالا دو رایوں میں سے کونسی راستے حق اور مبنی بر
صواب ہے اور کونسی نہیں ہے، ہمیں خود مالکی علماء کی تصانیف کی طرف رجوع
کرنا پڑے گا۔ کیونکہ کسی امام کے مذہب معلوم کرنے کے لیے صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس
مذہب کے پیرو علماء کے اقوال میں اٹ دیکھا جائے۔ صاحب بیت ادہی ما
فیہ۔ پھر اس کے بعد ان علماء کے اقوال کی طرف رجوع کیا جائے گا جو اگرچہ اس مذہب
سے وابستہ تو نہ ہوں مگر دوسروں سے اس مذہب کو زیادہ جانتے ہوں۔ لہذا اس بار
میں ہم پہلے مالکی علماء کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ پھر شوافع کی تصریحات پیش کی جائیں گی۔
مالکی علماء کا فیصلہ

علمائے مالکیہ کی تصانیف میں ایسے اقوال ملتے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ
تفانع فیہ صورت کے بارے میں امام مکتب کا مذہب وہ ہے جو مولانا مودودی

نے پیش کیا ہے۔ نہ کہ وہ جو مصنف ایضاح فتاویٰ پیش کرتے ہیں۔ ابن عربی مالکی ہی مشہور تفسیر احکام القرآن ج ۱ ص ۶۶ میں فرماتے ہیں:-

المسئلة الحادية عشر اذا ترك الوطى مضاراً بغير عین
فلا تظهر نیته عندنا الا بال فعل لان الاعتقاد الكراهة
قد ظهر بالامتناع فلا يظهر اعتقاده الارادة الا بالاقدم
ولهذا تحقیق بالغ ۱۰ھ

”گیا رہا اس مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شوہر بہ نیت ضرر اپنی بیوی سے
ترک مباشرت قسم کھائے بغیر کر دے تو ہمارے نزدیک اس کا رجوع فعلی
سے ظاہر ہوگا۔ کیونکہ بیوی سے نفرت کا اعتقاد تو امتناع صحبت سے
ظاہر ہو چکا ہے۔ تو نکاح میں اس کو رکھنے کا ارادہ بھی اقدام صحبت ہی
سے ظاہر ہوگا نہ کہ قول سے، یہ مسئلہ کی پوری اور مکمل تحقیق ہے۔“

امام ابن عربی نے یہ مسئلہ آیت ایلامات فتاویٰ کے ذیل میں احکام ایلام پر
تبصرہ کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ اس سے یہ چند وجوہ اس بات پر استدلال کیا جاسکتا
ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ترک مباشرت بقدر ضرر قسم کھائے بغیر ایلام محسوس ہے
پہلی وجہ یہ ہے کہ امام ابن عربی نے اس صورت کے لیے ”فنی“ کا نئی اور اصطلاحی لفظ
استعمال کیا ہے جو ایلام کے ساتھ ایک مخصوص اصطلاح ہے۔ نیز اس کے لیے حکم بھی
وہ ذکر کیا ہے جو ایلام ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ یہ متنازع فیہ صورت مالکیہ کے نزدیک
ایلام میں داخل ہے اور امام مالکؒ کا یہی مذہب ہے ورنہ اگر وہ اس کے مخالف تھے تو
ابن عربی ان کا یہ خلاف نقل کرتے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ امام ابن عربی نے اس صورت کو آیت ایلام کے ذیل میں احکام ایلام پر تبصرہ کرتے ہوئے ذکر کیا ہے تو اگر یہ صورت سرے سے ایلام ہی نہ ہوتی تو ایلام کی بحث میں اس کو نہ ذکر کرتے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اس کو عند تک کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جو فقہاء کی اصطلاح میں نقل مذہب کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اس سے ایک طرف یہ معلوم ہو گیا کہ یہ صورت بالاجماع مالکیہ کے نزدیک ایلام میں داخل ہے، اور دوسری طرف یہ ثابت ہو گیا کہ یہ امام مالک کا بھی اصل مذہب ہے۔ اس طرح مسئلہ تمام علمائے مالکیہ اور امام مالک کے درمیان متفق علیہ مسئلہ قرار پایا، نہ کہ امام مالک اور علماء مالکیہ کے مابین اس میں اختلاف ہے جس طرح کہ ایضاً فتاویٰ کے محرم مصنف فرما رہے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ مسئلہ خود امام مالک اور علماء مالکیہ کے مابین مختلف فیہ ہوتا تو ابن عربی صاف طور پر یہ کہتے کہ:۔ یہ صورت اگرچہ ہمارے مالکی علماء کے نزدیک ایلام میں داخل ہے، مگر امام مالک اس کو ایلام میں داخل نہیں مانتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک اس کا حکم ایلام کا نہیں ہے۔ اسی احکام القرآن میں ابن عربی کا ایک اور قول ملاحظہ ہو۔

المسئلة الخامسة فيما يقع عليه الايلاء وذلك هو

ترك الوطى سواء كان في حال الرضا او الغضب عند الجمهور۔ وقال الليث والشعبي لا يكون الا في حال الغضب وهذا الاختلاف انبنى على اصل وهو ان مفهوم الآية قصد المضاربة بالزوجة واستفاد حقتها من الوطى۔ فلذلك

قال علمائنا اذا اقتنع من الوطى قصد الاضطراب من
غير عذر مرض او رضاع وان لم يجلف كان حكمه حكم
المولى - لوجود معنى الايلاء في ذلك فان الايلاء لم يرد
لعينه وانما ورد لمعناه وهو المضارعة وترب الوطى - ۱۷

(ج ۱، ص ۵۵)

۱۷ پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ ایلاء کا اطلاق کس چیز پر ہوتا ہے، اور وہ
چیز ترک صحبت ہے خواہ حالت رضا میں ہو۔ یا حالت غضب میں چھوڑ
کے نزدیک۔ اور لیث و شعبی کہتے ہیں کہ ایلاء حالت غضب ہی میں
متحقق ہو سکتا ہے۔ یہ اختلاف دراصل اس قاعدے پر مبنی ہے کہ آیت
کا مفہوم خاص قسم نہیں بلکہ بیوی کو ضرر پہنچانے کا قصد، اور صحبت جماع
سے اس کا حق ساقط کرنا ہے۔ اس لیے ہمارے علماء نے یہ کہا ہے کہ
جب زوج عذر مرض اور رضاع کے بغیر اپنی بیوی سے ترک مباشرت
بہ نیت ضرر کر دے تو خواہ اس نے قسم نہ بھی کھائی ہو۔ مگر اس پر ایلاء
کا حکم جاری ہوگا۔ بوجہ اس کے کہ اس میں ایلاء کے معنی پائے جاتے ہیں
اور قسم کھانا ایلاء میں مقصدی حیثیت نہیں رکھتا۔ اصل مقصدی چیز
اس میں صرف ضرر اور ترک مباشرت ہے۔ “جو اس صورت میں
بدرجہ اتم پایا جاتا ہے“

اس عبارت میں امام ابن عربیؒ نے متنازع فیہ صورت کو قال علمائنا
کہہ کر نقل کیا ہے۔ اور یہ لفظ بھی تعبیر عن المذہب کے لیے فقہاء کی اصطلاح میں وضع

کیا گیا ہے۔ لہذا اس سے بھی صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ ایک طرف علماء
مالکیہ کے مابین اتفاقی ہے اور دوسری طرف امام مالک کا بھی اپنا مذہب یہی ہے۔
ابن رشد مالکی کی تصریح

امام ابن عربی کی طرح ابن رشد مالکی نے بھی ”بدایۃ المجتہد“ ج ۲ ص ۱۰۱ میں ترجیح
ذیل تصریح فرمائی ہے جو بغیر کسی اشتباہ کے اس بات کے لیے مفید ہے کہ متنازع
فیہ صورت ائمہ مذاہب اربعہ کے مابین اختلافی ہے۔ اور امام مالک کا مذہب اس
کے متعلق یہ ہے کہ یہ ایلاء حکمی ہے: فرماتے ہیں:-

والمسئلة الثالثة: دامنا لحوق حكم الايلاء للمزوج اذا
ترك الوطى بغير يمين، فان الجمهور على انه لا يلزمه
حكم الايلاء من غير يمين.

وما لك يلزمه وذلك اذا قصد الاضرار بترك الوطى
ون لم يحلف على ذلك، فالجمهور اعتمدوا الظاهر
وما لك اعتمد المعنى. لان الحكم انما اثرمه باعتقاده
ترك الوطى، وسواء شد ذلك الاعتقاد بيمين او بغير يمين
لان الضرر موجود في الحالين جميعا۔ (۱) بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۱۰۱
۱۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ جب زوج قسم کے بغیر ترک مباشرت بقصد
ضرر کر دے تو اس پر ایلاء کا حکم جاری ہوگا یا نہیں۔ جمهور کے نزدیک
اس پر ایلاء کا حکم جاری نہ ہوگا کیونکہ اس نے قسم نہیں کھائی ہے۔
اور امام مالک کے نزدیک اس پر ایلاء کا حکم جاری ہوگا بشرطیکہ

ترک مباشرت یہ قصد ہزار کیا گیا ہو۔ اگرچہ اس کے ساتھ قسم نہ کھائی گئی ہو تو جمہور نے ظاہر آیت پر اعتماد کیا ہے۔ اور امام مالکؒ نے معنی اور علت پر اعتماد کیا ہے۔ کیونکہ ایلاء کا حکم اس پر اس وجہ سے لازم ہوگا کہ اس نے ترک مباشرت کا قصد اور اعتقاد کر دیا ہے۔ خواہ یہ تصدیق کے ذریعہ سے مستحکم کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ کیونکہ حکم ایلاء کی علت و حقیقت ضرور ہے جو دونوں حالتوں میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔

ابن رشدؒ کا یہ قول بھی امام ابن عربیؒ کی طرح اس بارے میں صریح ہے کہ متنازع فیہ صورت کے بارے میں امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ وہ ایلاء حکمی میں داخل ہے۔ اور جمہور کہتے ہیں کہ یہ صورت بوجہ فقدان قسم کے ایلاء میں اصلاً داخل نہیں ہے نہ حقیقتہً اور نہ علماً۔

مصنف ایضاح فتاویٰ کی توجیہ پر تنقید

اس کے جواب میں مصنف ایضاح فتاویٰ کی طرف سے مندرجہ بالا عبارات میں یہ توجیہ پیش کرنا کہ یہ علما مالکیہ کا مذہب ہے مگر امام مالکؒ کا مذہب نہیں ہے۔ اپنے اندر کوئی معقولیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ یہ توجیہ ایک طرف اصول مسئلہ بین الفقہاء کے خلاف ہے۔ اور دوسری طرف اگر یہ امام مالکؒ کا مذہب نہ ہوتا تو اس کے خلاف پر کسی نہ کسی عبارت میں ضرور تصریح کی جاتی۔ حالانکہ ایسی کوئی تصریح کتب مالکیہ میں کہیں بھی نہیں ملتی ہے، بلکہ اس کے برخلاف امام مالکؒ کی طرف صراحتہً اس کی نسبت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۱۰۱ میں اس کی تصریح کی گئی ہے جس سے صاف طور پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ یہ امام

مالک کا بھی مذہب ہے۔

اس کے جواب میں یہ کہنا کہ ”یہ نسبت امام مالک کی طرف مجازاً کی گئی ہے“ جیسا کہ ایضاح فتاویٰ کے محترم مصنف صاحب کا خیال ہے، قابل تسلیم اس بنا پر نہیں ہے کہ آخر اس نسبت کو مجاز پر حمل کرنے کی ضرورت کیا پڑی ہے جبکہ حقیقت پر حمل کرنے سے کوئی مانع موجود نہیں ہے۔ اور نہ اس مجاز کے لیے کوئی قوی قرینہ مل سکتا ہے؛ اس کے جواب میں زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ چونکہ مالکیہ کی معتبر کتابوں میں یہ تصریح ملتی ہے کہ امام مالک کے نزدیک ایلاء میں قسم کا وجود ضروری ہے اس لیے متنازع فیہ صورت کو جس میں قسم کے بغیر ترک مباشرت بقصد ضرر پایا جاتا ہے اور جو علماء مالکیہ کے اقوال میں داخل کی گئی ہے۔ ہم امام مالک کا مذہب نہیں بلکہ علماء مالکیہ کا مذہب قرار دیں گے۔ اور جہاں اس کی نسبت امام مالک کی طرف کی گئی ہے۔ وہاں اس نسبت کو مجاز پر حمل کریں گے۔ جیسا کہ مصنف ایضاح فتاویٰ نے اس طرح کہا ہے

یہ توجیہ ضعیف ہے

لیکن ہمارے نزدیک یہ توجیہ بہت ضعیف اور یہ تاویل دُور از کار تاویل ہے۔ رہا یہ کہ کتب مالکیہ میں امام مالک کے مذہب کے بارے میں یہ تصریح ملتی ہے کہ ”اُن کے نزدیک ایلاء میں قسم کا وجود ضروری ہے“ تو یہ اس بات کے لیے قوی قرینہ نہیں بن سکتا کہ ابن رشد کی عبارت میں امام مالک کی طرف نسبت کو مجاز پر حمل کیا جائے۔ کیونکہ اس کے متعلق معقول طریقہ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ کتب مالکیہ میں جو امام مالک کا یہ مذہب بیان کیا گیا ہے کہ اُن کے نزدیک ایلاء میں

قسم کا وجود ضروری ہے: یہ ایلاء حقیقی ہے اور کتب مالکیہ ہی میں جو ترک مباشرت بقصد ضرا قسم کھائے بغیر ایلاء میں داخل کیا گیا ہے۔ یہ ایلاء حکمی ہے نہ حقیقی، اور یہ دونوں باتیں امام مالکؒ اور علماء مالکیہ کے نزدیک اصل نہ ہیں۔ اور ایلاء کی دو صورتیں ہیں۔ البتہ ایک صورت میں ایلاء حقیقی ہے اور دوسری میں حکمی ہے۔ یہ ایک ایسی مقبول توجیہ ہے جس میں نہ نقول مالکیہ کے ماہین کوئی اختلاف رہتا ہے۔ اور نہ بلا وجہ امام مالکؒ کی طرف اس صورت کی نسبت کو مجاز پر حمل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ نیز اس کے لیے علماء مالکیہ کی عبارتوں میں واضح قرائن بھی ملتے ہیں۔ مثلاً تنازع فیہ صورت کے متعلق احکام القرآن میں ابن عربی کا یہ کہنا کہ: "حکمہ حکم المولیٰ" اس صورت کا حکم ایلاء کا ہوگا۔ صاف طور پر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ صورت حقیقی ایلاء کی نہیں بلکہ حکمی ایلاء میں داخل ہے۔ بس کیوں یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ امام مالکؒ کے نزدیک جس ایلاء میں قسم ضروری ہے وہ حقیقی ایلاء ہے، اور حکمی ایلاء میں ان کے نزدیک قسم ضروری نہیں ہے بلکہ ترک مباشرت بقصد ضرا کافی ہے۔

شوافع کی تصریحات

اس کے علاوہ شوافع علماء میں سے محققین کی تصانیف میں بھی یہ تصریح ملتی ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ترک مباشرت بقصد ضرا ایلاء ہے اگرچہ اس میں قسم نہ کھائی گئی ہو۔ نسلی کے لیے درج ذیل تصریحات ملاحظہ ہوں:-

واختلفوا فمن ترك وطئ زوجته فلا ضرا ربهما من

غير يمين اكله من اربعة اشهر هل يكون مولى؟ قال

ابو حنیفہ والشافعی لا۔ وقل مالک و احمد فی احدی

روایتیہ نعم۔ ۱۵ (رحمۃ الامۃ ج ۱)

” علماء اس شخص کے بارے میں مختلف ہوتے ہیں جو ہزار کی
نیت سے قسم کے بغیر اپنی بیوی سے چار ماہ سے زائد مدت کے لئے ترک
مباشرت کرے کہ آیا یہ ایلا ہے یا نہیں۔ تو امام ابو حنیفہ اور امام شافعی
نے کہا ہے کہ یہ ایلا نہیں ہے۔ اور امام مالک اور ایک روایت کے
موجب امام احمد کہتے ہیں کہ یہ ایلا ہے۔“
امام شعرائی رحمۃ اللہ علیہ میزان میں لکھتے ہیں :-

قال ابو حنیفہ والشافعی انه لو ترک وطی زوجته
للاضرہ ربها من غیر عین اکثر من اربعۃ اشھر لا یكون
مولیا وقال مالک و احمد فی احدی روایتیہ انه یكون
مولیا۔ ۱۵ (میزان ج ۲ - ص ۱۲۵)

” امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قصد
ضرر قسم کے بغیر اپنی بیوی سے چار ماہ سے زائد مدت تک مباشرت
ترک کی تو یہ ایلا نہیں ہے۔ اور امام مالک اور ایک روایت کے
موجب امام احمد کہتے ہیں کہ یہ ایلا ہے۔“

امام شعرائی کا قول زیادہ قابل اعتماد ہے

میرے نزدیک امام شعرائی اور مصنف رحمۃ الامۃ امام مالک کے نزدیک
کو بہ نسبت مولانا موری اور مصنف الفیاض قتادہ کے زیادہ جانتے ہیں

اور علی بابہ کے اعتبار سے بھی دونوں سے زیادہ بلند درجہ رکھتے ہیں۔ اُن کا قول بھی ان دونوں کے اقوال سے زیادہ قابلِ اعتماد ہے۔ اُن دونوں حضرات نے غیر مبہم الفاظ میں امام مالکؒ کا مذہب یہ بیان کیا کہ ان کے نزدیک ترکِ مباشرت بقصدِ ضرر ایلاہ ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ قسم نہ بھی کھائی گئی ہو۔ ساتھ ساتھ یہ تصریح بھی انہوں نے فرمائی کہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے مابین اختلافی ہے نہ کہ اتفاق۔ اب ہم ان کے مقابلہ میں ایضاح فتاویٰ کے محترم مصنف صاحب کا یہ ارشاد کس طرح تسلیم کریں کہ ”یہ صورت امام مالکؒ کے نزدیک ایلاہ میں ہرگز داخل نہیں ہے۔ اور نہ ایلاہ کا یہ مسئلہ ائمہ کے مابین اختلافی ہے۔ بلکہ تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ ترکِ مباشرت بقصدِ ضرر قسم کھائے بغیر ایلاہ نہیں ہے“؟ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”امام مالکؒ کا یہ مذہب ہی نہیں کہ قسم کے بغیر بھی ایلاہ متحقق ہو سکتا ہے۔ بلکہ اس کا مذہب یہ ہے کہ ایلاہ اس قسم ہی کر کہتے ہیں جو اپنی بیوی کے پاس نہ جانے کی کھائی گئی ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے“ (ایضاح ص ۱۱۸)

منصف مزاج حضرات ہی فیصلہ فرمائیں

اب ان تصریحات کے بعد تنازع فیہ صورت کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ یہ امام مالکؒ کے نزدیک ایلاہ ہے۔ اور حق مولانا مودودی کی رائے ہے۔ یا یہ صورت ایلاہ میں داخل نہیں اور حق مصنف ایضاح فتاویٰ کی رائے ہے۔ ہم منصف مزاج اور حق پسند طبائع رکھنے والے حضرات پر چھوڑتے ہیں۔ وہ خود علماء کرام کی مندرجہ بالا تصریحات کی روشنی میں یہ فیصلہ فرمائیں کہ مولانا مودودی اور محترم مصنف ایضاح فتاویٰ، دونوں میں سے کس کی رائے اقرب الیٰ الصواب

ہے۔ اور کس کی رائے میں برخطا ہے؟

مولانا مودودی کی رائے

ہم نے جہاں تک مسئلہ کی تحقیق کی ہے اس کے پیش نظر ہمارے نزدیک
تتنازع فیہ صورت کے بارے میں مولانا مودودی کا یہ خیال صحیح اور سونی صد
درست ہے کہ یہ امام مالکؒ کے نزدیک ایلا میں داخل ہے۔ اور جس طرح کہ یہ علامہ
مالکیہ کا مذہب ہے۔ اسی طرح یہ امام مالکؒ کا بھی مذہب ہے۔ اور اوپر جو اقوال
علامہ مالکیہ یا شافعیہ کے نقل کیے گئے ہیں۔ ان سب سے مولانا مودودی
کی رائے کی تائید ہوتی ہے۔ رہا تنازع فیہ صورت کے بارے میں مختصر مصنف
ایضاح فتاویٰ کا خیال! تو اگر وہ یہ ہو۔ جیسا کہ ان کی عبارتوں سے واضح ہے
کہ یہ صورت امام مالکؒ کے نزدیک اصلاً ایلا نہیں ہے۔ نہ یہ حقیقی ایلا میں
داخل ہے اور نہ حکمی میں، تو یہ خیال ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ خود
علامہ مالکیہ کے اقوال اس خیال کی تائید نہیں کرتے ہیں۔ اور شوافع کی تصریحات
بھی اس کے برخلاف ہیں۔

لیکن اگر ان کا خیال یہ ہو کہ تنازع فیہ صورت امام مالکؒ کے نزدیک حقیقی
ایلا میں تو داخل نہیں۔ اور حکماً یہ صورت ایلا ہے تو یہ خیال سونی صد درست
اور صحیح ہے۔ لیکن چونکہ یہ رائے بعینہ مولانا مودودی کی بھی ہے، اس لیے
اس تقدیر پر دونوں بزرگوں کے مابین کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا تو مولانا
مودودی پر تنقید کرنے کے لیے کوئی معنی نہیں۔

آخری گزارش

یہ چند سطور جو بطور نمبرہ لکھے گئے ہیں ان کے لکھنے سے اصل مقصد خدا شاہد ہے کہ کسی کی بلا و جدول آزاری نہیں ہے بلکہ صرف یہ دکھانا اور بتانا مقصود ہے کہ دنیا میں کوئی بھی انسان ایسا نہیں مل سکتا جس سے لغزشیں اور خطائیں سرزد نہیں ہوتی ہوں یا سرزد نہیں ہو سکتی ہوں۔ یہ نشان اسی رب الغلین کی ہے جو ہر قسم کے کمال کا خالق بھی ہے اور مالک بھی۔ اور ہر قسم کی کمزوریوں سے منترہ بھی ہے اور بالاتر بھی۔ اس کی بابرکت ذات کے علاوہ کوئی بھی انسان بشری کمزوریوں سے پاک اور منترہ نہیں ہے۔ اور نہ بشری لوازمات سے الگ ہو سکتا ہے۔ تو جس طرح مولانا مودودی سے لغزشیں اور خطائیں سرزد ہوئی ہیں، اسی طرح آپ اور دوسرے حضرات سے بھی سرزد ہوئی ہیں اور ہو سکتی ہیں۔ انسان کا خاصہ ہی یہی ہے کہ اس سے لغزشیں اور خطائیں سرزد ہوں۔ اور جس سے لغزشیں اور خطائیں سرزد نہ ہوں، یا نہ ہو سکتی ہوں تو وہ پھر انسان نہ ہوگا بلکہ خدا ہی ہوگا۔

لہذا کسی انسان کے متعلق یہ صفت تلاش کرنا کہ اس سے کوئی غلطی یا لغزش سرزد ہوتی ہے یا نہیں۔ یا اس کے متعلق یہ تصور قائم کرنا کہ وہ اس وقت قابلِ توبہ ہوگا جبکہ اس سے کوئی خطا اور غلطی سرزد نہ ہوئی ہو، ایک سعی لا حاصل اور فضول تصحیح اوقات ہے اور ایک غلط تصور ہے جو کبھی پورا نہیں ہونے کا۔ اس بنا پر دوسروں کے پوشیدہ عیوب اور نقائص کو اچھا ل اچھا ل کر عوام کے سامنے پھیلانا شرعی نقطہ نگاہ سے کوئی اچھا کام نہیں ہے اور نہ دین کی کوئی مفید خدمت ہے۔ البتہ جو لوگ لادینی رجحانات رکھتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ یہاں سب کچھ ہو۔ مگر اسلام نہ ہو

اسلامی نظام حیات کے قیام کے تمام امکانات یکسر ختم ہوں۔ اور تمام غیر اسلامی قوانین یہاں رائج اور نافذ ہوں۔ چونکہ ان کو اہل دین کی باہمی تنظیم اور اتفاق و اتحاد ہی سے نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے۔ اور باہمی آویزش سے ہی فائدہ پہنچنے کی امید ہے اس لیے اہل دین اور دین پسند حضرات کے درمیان آویزش اور کشمکش جتنی بھی بڑھتی رہے۔ اتنی ہی فضا بھی ان لادینی قوتوں کے لیے سازگار اور میدان اُن کے لیے ہموار ہوتا جائے گا۔ اور اسلام کا نظام حیات یہاں قائم ہونا مشکل بنتا جائیگا۔

اب دینی طبقے اور علیٰ صلتے اگر یہ چاہتے ہیں کہ لادینی رجحانات رکھنے والے حوش و خرم رہیں اور انسانی زندگی پر قوانین الہیہ کی حکمرانی کے بجائے غیر الہی قوانین کی حکمرانی ہو۔ تب تو ان کو اپنی یہ جدوجہد جاری رکھنی چاہیے بلکہ اس کو اور بھی تیز کرنا چاہیے۔ لیکن اگر وہ یہ چاہتے ہوں کہ غیر اسلامی قوانین کی حکمرانی ختم ہو کر انسانی زندگی پر اسلامی قوانین کی حکمرانی قائم ہو، جیسا کہ ان سے ہماری یہی توقع ہے تو ان کو چاہیے کہ اسلام کی موجودہ غربت کے پیش نظر دین کی حالت پر رحم فرمائیں اور باہمی آویزش اور خانہ جنگی کے بجائے وہ ایک دوسرے کے قریب آجائیں۔ اور اپنی تمام علی اور عملی قوتیں اور تنظیمی صلاحیتیں دین اسلام کی سرمدی کے لیے کام کرنے میں صرف کریں۔ اور ان لوگوں کی اصلاح کی فکر کریں جو اسلامی تعلیمات سے ناواقف اور نااہل ہونے کی وجہ سے اُن فتنوں کے شکار ہوتے ہیں جو اس ملک میں ختم نبوت سے انکار یا حجیتِ حدیث سے انکار اور یا مغربی تہذیب کے ساتھ دالہانہ عشق اور محبت کی بنیاد پر اٹھے ہیں۔ یا عیسائیت کے روپ میں نمودار ہوتے ہیں۔ نیز اپنی متحدہ قوت

اور مشترک طاقت سے اُن لوگوں کا مقابلہ کریں جو اسلام کے قوانین حیات کے بارے میں نیک نیت نہیں ہیں۔ بلکہ وہ دل سے مغربی قوانین کا نفاذ چاہتے ہیں۔ اس لیے جب تک ملک کے اہل فکر و دانش متفقہ طور پر آئینی طریقوں اور پر امن ذرائع سے اسلامی نظام حیات کے قیام کی راہ میں جو لوگ سب راہ بنے ہوئے ہیں۔ انہیں نہ ٹھائیے۔ اسلامی نظام حیات کے قیام کا خواب کبھی شرمندہ تعبیر نہ ہو سکے گا۔ اور ملک مغربی قوانین کا غلام رہے گا۔ اور اس سے بڑھ کر ہمارے لیے دوسرا کوئی المیہ نہ ہو گا۔

علمائے کرام اور اہل دین سے یہ حقیقت مخفی اور پوشیدہ نہیں رہ سکتی کہ دین کے فردعی مسائل پر جھگڑے اور منہ کائے برپا کرنا اور راہی کی بنیاد پر ایک دوسرے کے خلاف تکفیر اور تنسیق کا بازار گرم رکھنا، موجودہ دور کے فتنوں میں ایک دوسرے مذہبی تقنہ کا اضافہ کرنا ہے جو بہر حال نہ دین کے لیے مفید ہو سکتا ہے، اور نہ علماء اور عام اہل اسلام کے حق میں بہتر ہے۔ بلکہ اس سے اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ ناواقف لوگ اسلاف اور خود اسلام سے بھی بدظن ہونے لگیں۔ اور ان کے حق میں طعن کی زبانیں دراز کریں۔ کیونکہ جس رائے پر آج ایک شخص کی تکفیر یا تنسیل و تنسیق کی جا رہی ہے، اس پر چند برس پہلے اسلاف امت کی ایک مستند جماعت کا عمل در آمد رہا ہے تو اگر یہ مشغلہ کچھ مزید مدت کے لیے جاری رہا تو بعید نہیں کہ لوگ اصل دین ہی سے ہاتھ دھو بیٹھیں۔ جس کو مجموعی حیثیت سے ہم دین اور اہل دین سب کے لیے انتہائی ہلک اور حد درجہ تباہ کن سمجھ رہے ہیں۔

ایک استدراک

لیکن یہ واضح رہے کہ اہل علم اور دین پسند طبقوں کی خدمت میں مندرجہ بالا گزارشات پیش کرتے کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہے کہ وہ کسی کو اس کی غلطی اور خطا پر اصلاً متنبہ نہ کریں، یا اس کے غلط کاموں پر صحیح طریقہ سے تنقید نہ کریں۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ ان تمام چیزوں میں اصلاح پیش نظر رہے۔ اور تنقید کرنے میں نیک نیتی اور خیر خواہی مد نظر ہو۔ اور جس طرح خیر خواہی اور ہمدردی کے جذبہ سے ایک دوست اور ہمدرد دوسرے دوست اور ہمدرد کو اس کی غلطی پر آگاہ کرتے ہوئے سمجھاتا ہے، اور اس میں نیک نیتی ہی کارفرما ہوتی ہے۔ اسی طرح علماء اور اہل دین بھی ایک دوسرے پر جو تنقید کرتے ہیں ان میں بھی پیش نظر اصلاح رہنی چاہیے اور خیر خواہی کی غرض سے نیک نیتی کے ساتھ یہ تنقید کرنی چاہیے۔ اور جس سے خطا اور غلطی سرزد ہوئی ہو اس کو ایک دوست کی طرح سمجھانا چاہیے، نہ کہ ایک دشمن کی طرح اُسے عام و خاص میں تقریر یا تحریر کے ذریعہ سے رُسوا اور بدنام کرنا چاہیے اور لوگوں میں اس کے وقار اور اثر کو ختم کرنے یا کم کرنے کے لیے پریکٹس سے کام لینا چاہیے۔ تنقید کا یہ طریقہ ہرگز مفید نہیں ہے اور نہ شریعت اسلامی اس کی اجازت دیتی ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے:

المسلمواخوان المسلم لا یظلمہ ولا یصلحہ۔ الحدیث

”مسلمان مسلمان کا بھائی ہے۔ ایک مسلمان دوسرے مسلمان پر نہ

ظلم کرے گا اور نہ اس کو رُسوا کرے گا۔“

دُعا

خدا کرے کہ اہل علم اور دین پسند طبقے وقت کے تقاضوں کو اچھی طرح پہچان
 باہمی کشمکش اور آویزش سے جو اصلاح کے نام پر ایک قسم کی تخریب تھے دست
 بردار ہو کر تعمیری مسائل پر اپنی توجہات مرکوز رکھیں۔ اور جس طرح ہوسکے
 ملک و ملت کی صحیح خدمت کرتے ہوئے بگڑی ہوئی قوم کی اصلاح کریں۔

مسئلہ: الخلع

جن نرہائی مسائل میں مولانا مودودی کو ہدف ملامت اور نشانہ طعن بنا دیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک مسئلہ خلع کا بھی ہے۔ بعض بزرگوں نے اس مسئلہ میں مولانا مودودی کی دو باتیں قابل گرفت اور مورد اعتراض سمجھی ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ مرد یا نساے مختلفہ عورت کے لیے صرف ایک حیض کر عدت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جو عورت اپنے خاوند سے خلع حاصل کرے اس کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں کہ دوسرے خاوند سے نکاح کرنے کے لیے تین حیض بطور عدت گزارے بلکہ ایک ہی حیض گزارنے پر وہ دوسرے خاوند سے نکاح کر سکتی ہے کیونکہ یہ فی الحقیقت کوئی عدت نہیں ہے بلکہ استبراء رحم کے لیے یہ حکم دیا گیا ہے تاکہ دوسرا نکاح کرنے سے پہلے اس امر کا اطمینان ہو جائے کہ عورت حاملہ نہیں ہے۔ لہذا نکاح ثانی کے لیے صرف ایک حیض کا گزر جانا کافی ہے۔ اتنی تفہیم القرآن ج ۱ ص ۱۷۶

دوسری قابل گرفت بات یہ بیان کی گئی ہے کہ مولانا مودودی نے اپنی کتاب ”حقوق الزوجین“ میں یہ لکھا ہے کہ جس طرح مرد کو قانونی طور پر طلاق دینے کا حق شریعت نے دیا ہے۔ اور عورت کی رضامندی کے بغیر مرد اپنا یہ حق استعمال کر سکتا ہے اسی طرح عورت کو بھی شریعت نے خلع کا حق دے رکھا ہے۔ اور مرد کی رضامندی کے بغیر عدالت عورت کو یہ حق دلوا سکتی ہے۔

علائے کرام نے ان دونوں باتوں کو قابل اعتراض سمجھ کر کہا ہے کہ ”یہ دونوں باتیں نہ صرف یہ کہ غلط ہیں بلکہ قرآن مجید کے فیصلہ کے صریح طور پر خلاف بھی ہیں کیونکہ خلع طلاق شمار کیا گیا ہے اور طلاق کی عدت قرآن کی دوسرے تین حیض ہیں۔ اس بارے میں قرآن مجید کا فیصلہ یہ ہے:

وَالْمُطَلَّغَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ”مطلقة

عورتیں دوسرے نکاح کے لیے تین حیض آنے تک انتظار کریں۔“

لہذا ایک حیض کا فتویٰ دینا قرآن مجید کے اس حکم کی صریح خلاف ورزی ہے۔ جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح طلاق دینا اور نکاح فسخ کرنا بھی زوج کا ایک مخصوص حق ہے۔ اس کی رضا مندی کے بغیر کوئی عدالت میاں بیوی کے درمیان تفریق کرنے اور نکاح کو فسخ کرنے کی مجاز نہیں ہے۔ بلکہ زوج ہی اس کا جائز حقدار ہو سکتا ہے۔“

یہی دو باتیں ہیں جو مسئلہ خلع کے متعلق بعض دینی اور علمی حلقوں کی طرف سے مولانا مودودی پر بطور اعتراض پیش کی گئی ہیں۔ ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیے کہ آیا واقعی طور پر یہ دونوں باتیں قرآن مجید کی دوسرے غلط ہیں یا قرآن و حدیث دونوں کی دوسرے باتیں غلط نہیں بلکہ ثابت ہیں۔ اور ائمہ مذاہب میں بھی بعض ائمہ ایسے گزرے ہیں جو دونوں باتوں کے قائل تھے۔ ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں مسئلہ عدت کو پہلے ذکر کریں اس کے بعد دوسرے مسئلہ کو ذکر کریں گے۔ لیکن بطور مہید درج ذیل تین امور کو ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

تمہیدی امور

۱۔ اصول طور پر گمراہی نام اس عقیدہ اور عمل کا ہے۔ جو نہ کتاب اللہ سے ثابت

ہوا اور نہ سنت رسول اللہ سے۔ نہ وہ صحابہ کرام اور سلف صالحین کے عمل میں موجود ہو۔
ورنہ پھر اس کو گمراہی کہنا بجلتے خود گمراہی ہے۔

۲۔ فروعیات اور فقہیات میں سے کسی فرعی اور فقہی مسئلہ میں سب علمائے سلف
اور مجتہدین امت یا سہد گر مختلف ہوں تو مختلف اقوال میں سے ہر ایک عالم اور مجتہد
کے قول پر عمل کرنا جائز ہے۔ اور شرعی دلائل سے مختلف اقوال اور فقہی مذاہب میں
باہمی ترجیح سے بھی کام لیا جاسکتا ہے۔ اور یہ کوئی ناجائز کام نہیں ہے مسئلہ تقلید میں
اس کی پوری تحقیق گزر چکی ہے۔

فروعی اور فقہی مسائل میں مولانا مودودی کا مسلک وہ ہے جو ابھی نمبر ۲ میں ذکر کیا
گیا۔ اور یہ مسلک چاروں مذاہب کے محققین علماء کے نزدیک کسی طرح بھی قابل اعتراض
نہیں ہے جیسا کہ اس کو بھی ہم پہلے مسئلہ تقلید میں واضح کر چکے ہیں۔
ان تہیدی امور کو ذہن نشین کرنے کے بعد ذیل کے سطروں میں "عدت مختلفہ" کی
تحقیق کتاب وسنت کی روشنی میں پیش کی جاتی ہے۔۔۔
عدت مختلفہ کی تحقیق

مختلفہ عورت کی عدت کا مسئلہ عہد صحابہ سے لیکر ائمہ مذاہب اربعہ کے زمانے
تک مختلف فیہ رہا ہے۔ اور دوسرے فروعی اور اجتہادی مسائل کی طرح اس میں بھی
علمائے امت اور ائمہ مذاہب کے نقطہ ہائے نظر ایک دوسرے سے مختلف رہے
ہیں۔ اگر ایک طرف صحابہ کرامؓ، تابعین، اور تبع تابعین کی بھاری اکثریت اس بات کی
قائل رہی ہے کہ مختلفہ عورت کی عدت عام مطلقاً کی طرح تین حیض سے
کم نہیں ہے۔ تو دوسری طرف صحابہؓ، تابعین و غیر ہم کی معتد بہ جماعت اور اقلیت

اس بات پر مصر رہی ہے کہ اس کی عدت تین حیض کے بجائے ایک ہی حیض بنے نہ کہ اس کے زائد۔ امام ترمذی نے اپنے جامع میں اس اختلاف کا ذکر اس طرح کیا ہے۔

واختلف اهل العلم في عدة المختلعة فقال اكثر اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم ان عدة المختلعة عدة المطلقة وهو قول الثوري واهل الكوفة وبه يقول احمد واسحق وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم عدة المختلعة حيضة واحدة - قال اسحق وان ذهب الى هذا ذهب فهو مذهب قوی۔ اھ ترمذی باب ما جاء فی الخلع،

”مختلعة عورت کی عدت میں اہل علم مختلف ہوئے ہیں صحابہ کرام اور دوسرے اہل علم کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ مختلعة کی عدت مطلقہ عورت کی عدت ہے (یعنی تین حیض) یہ قول سفیان ثوری اور اہل کوفہ کا ہے۔ اس کے قائل امام احمد اور امام اسحق بھی ہیں اور بعض دوسرے صحابہ اور اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ اس کی عدت صرف ایک حیض ہے۔ امام اسحق کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس مذہب کو اختیار کرے تو دلائل کے اعتبار سے، یہ مذہب قوی مذہب ہے۔“

امام ترمذی کے اس قول سے بطور حاصل ذرا باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ مختلعة عورت کی عدت صحابہ کرام کے عہد سے لے کر ائمہ متاخرین کے زمانے تک تمام ازمینہ میں اختلافی رہی ہے۔ اور کسی ایک قول پر کبھی بھی اجماع نہیں ہو سکا ہے۔

بلکہ ہر دور میں اکثریت اس بات کی قائل رہی ہے کہ اس کی عدت تین حیض سے کم نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اقلیت ہمیشہ اس بات پر مصر رہی ہے کہ اس کی عدت صرف ایک حیض ہے نہ کہ اس سے زائد۔ دوسری بات اس سے یہ معلوم ہوتی کہ امام آئق کے نزدیک اقلیت کا مذہب کہ مختلفہ عورت کی عدت صرف ایک حیض ہے دلائل کے اعتبار سے قوی ہے۔

امام ترمذی نے اگرچہ یہاں امام احمد اور امام اسحق دونوں کا مذہب یہ بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک مختلفہ عورت کی عدت عام مطلقات کی طرح تین حیض سے کم نہیں ہے۔ مگر بعض محققین نے اس کے برخلاف ان دونوں کا مذہب یہ بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک مختلفہ کی عدت صرف ایک حیض ہے نہ کہ زائد۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اماموں سے اس مسئلہ میں دو روایتیں منقول ہیں لیکن بعض محققین کی تصریح کے مطابق دلائل کے اعتبار سے قوی اور اسع تر روایت یہ تسلیم کی گئی ہے کہ مختلفہ کی عدت صرف ایک حیض ہے نہ کہ زائد۔ — عاقل بن قیم رحمہ اللہ کی تحقیق اس بارے میں یہ ہے:

ب. الشارع جعل عدة المختلعة حیضة كما ثبتت به السنة.

واقربہ عثمان وابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم وحکاء

ابن جعفر النخاس فی ناسخہ ومنسوخہ اجماع الصحابة و

هو مذهب اسحق واحمد بن حنبل فی اعم الروایتین عنہ

دسبلا۔ ۱۵۔ رواد المعادج ص ۳۴۳ فیصل عدة الطلاق.

”شارع نے مختلفہ کی عدت ایک حیض قرار دی ہے جس طرح کہ سنت

سے ثابت ہے حضرت عثمان، ابن عباس اور ابن عمرؓ نے بھی اس کا اقرار

کیا ہے۔ ابن جعفر نے اپنے نسخ و منسوخ میں اس کو اجماع صحابہ کہا ہے نیز
یہ امام اسحق کا بھی مذہب ہے اور ایک روایت کے بموجب جو دلیل کے
اعتبار سے اصح ہے۔ امام احمد کا بھی مذہب یہی رہا ہے۔
شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جہاں اس روایت کو اپنے لیے مذہب کی حیثیت
سے اختیار کیا ہے۔ وہاں اس کے متعلق یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ قواعد شریعت کا مقتضا
ہے۔ اس کے متعلق حاکم ابن تمیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وذهب الى هذا المذهب اسحق بن راهويه والامام احمد في
روايه اختارها شيخ الاسلام ابن تيميه رحمه الله وقال من نظر
الى هذا القول وجداه مقتضى قواعد الشريعة. اهـ (زار العارفين ص ۱۴۵)
”یہ مذہب امام اسحق کا مذہب ہے۔ اور ایک روایت کے بموجب
امام احمد کا بھی یہی مذہب ہے جس کو شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے۔
اور فرمایا ہے کہ جو شخص اس قول پر غور کرے گا وہ اس کو قواعد شریعت کا
عین مقتضا اور ان کے ساتھ موافق و مطابق پائے گا۔“

علمائے امت کی ان تصریحات کو سامنے رکھ کر اس امر میں شک و شبہ کے لیے
اصلاً کوئی گنجائش نہیں رہتی کہ مسئلہ صحابہ کرام کے عہد سے لے کر فقہاء متاخرین کے
زمانے تک مختلف فقیہ رہا ہے اور ہر دور میں علماء کی ایک معتد بہ جماعت نے
اپنا میلان اس بات کی طرف ظاہر کیا ہے کہ مختلف عورت کی عدت صرف ایک
حیض ہے نہ کہ زائد۔ گویہ اختلاف اقلیت اور اکثریت کا اختلاف کیوں نہ ہو
اس کے بعد ذیل میں ان اہل کمال کا علی جائزہ لیا جاتا ہے جو دونوں مذاہب کے

یہ بیان کیے گئے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس مذہب میں دلائل کے اعتبار سے کیا قوت پائی جاتی ہے جس کے متعلق امام اسحاق نے فرمایا ہے کہ: وان ذهب الى هذا
 ذاهب فهو مذہب قوی۔ ۵۱

اکثریت کی دلیل

علماء کی اکثریت نے اپنے اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے کہ مختلفہ عورت کی عدت
 تین حیض سے کم نہیں ہے، یہ دلیل پیش کی ہے کہ خلع شرعی قانون کی رو سے طلاق
 ہے مختلفہ عورت ایک مطلقہ عورت ہو گئی۔ اور قرآن کی رو سے مطلقات کی عدت
 تین حیض مقرر کی گئی ہے۔ ارشاد ہے: والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
 قروء۔ مطلقہ عورتیں دوسرے نکاح کے لیے تین حیض آنے تک انتظار کریں۔

اقلیت کے دلائل

صحابہ کرامؓ اور دوسرے اہل علم میں سے وہ حضرات جو مختلفہ عورت کے متعلق
 اس بات کے قائل ہیں کہ اس کی عدت صرف ایک حیض ہے نہ کہ زائد، ان کے پاس
 اپنے اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے دو قسم کے دلائل ہیں۔ ایک نقلی اور دوسرے عقلی
 ذیل میں دونوں قسم کے دلائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

نقلی دلیل

نقلی دلیل ابوداؤد، ترمذی اور نسائی کی وہ حدیث ہے جو متعدد طریقوں سے
 ابن عباسؓ، ربیع بنت معوذ، اور دوسرے صحابہؓ سے مروی ہے جس میں ثابت بن
 قیس کی بیوی کے خلع کا واقعہ اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ جب اس نے اپنے غاونہ ثابت
 بن قیس سے خلع حاصل کر لیا تو حضورؐ نے اس کو صرف ایک حیض کی عدت گزارنے کا

حکم فرمایا۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

عن الربیع بنت معوذ بن عمرو أنها اختلعت علی عهد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فامرہا ان تعتد بحیضہ

(ترمذی، ج ۱ ص ۱۴۲)

”ربیع بنت معوذ سے روایت ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی نے
حضرت کے عہد میں اپنے خاوند سے خلع حاصل کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اس کو یہ حکم فرمایا کہ ایک حیض کی عدت گزارے۔“

عن ابن عباس ان امراًة ثابت بن قیس اختلعت عن زوجها
علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فامرہا النبی صلی
اللہ علیہ وسلم ان تعتد بحیضہ۔ (ترمذی، ج ۱ ص ۱۴۲)

”ابن عباس کہتے ہیں کہ حضرت کے عہد میں ثابت بن قیس کی بیوی نے
اپنے خاوند سے خلع حاصل کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو
یہ حکم دیا کہ ایک حیض کو بطور عدت گزارے۔“

ابرواد نے یہ روایت نقل کی ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ نے بھی مختلف کی عدت ایک
حیض قرار دی ہے۔

عن نافع عن ابن عمر انه قال عدۃ المختلعة حیضہ

(ابرواد، ج ۱ ص ۳۰۳)

”نافع ابن عمرؓ سے یہ روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے مختلف کی عدت
ایک حیض قرار دی ہے۔“

امام نسائی نے بھی ربیع بنت معوذ کی روایت سے ثابت بن قیس کی بیوی کے خلع کا واقعہ ذکر کیا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: "فاموها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعتد بحيضة واحدة وتلحق باهلها۔ حضورؐ نے اس کو اس بات کا حکم فرمایا کہ ایک حیض کی عدت گزار کر پھر اپنے رشتہ داروں کے پاس جائے۔"

رزاد المعاد ج ۴ ص ۸۸،

یہ تمام روایات ثابت بن قیس کی بیوی کے خلع کے متعلق آئی ہیں۔ ذیل میں دوسری ایک روایت پیش کی جاتی ہے جس میں خود ربیع بنت معوذ نے اپنے خلع کا واقعہ بیان کیا ہے:

روى الليث بن سعد عن نافع انه سمع الربيع بنت معوذ بن عفرآة وهي تخبر عيدا الله ابن عمها اختلعت من زوجها في عهد عثمان بن عفان فجاء عمها الى عثمان فقال ان ابنة معوذ اختلعت من زوجها اليوم (فتنقل) فقال عثمان لتنقل ولا مبرات بينهما ولا عدة عليها الا انها لا تكلم حتى تحيض حيضة خشية ان يكون بها حمل فقال عبد الله فعثمان خيرنا واعلنا۔ اهـ رزاد المعاد ج ۴ ص ۵۰،

”لیث ابن سعد نے نافع سے یہ روایت کی ہے کہ اس نے خود ربیع بنت معوذ سے یہ سنا ہے کہ رآنخا لیکہ وہ عبد اللہ ابن عمر کو اپنے خلع کا واقعہ اس طرح بیان کر رہی تھیں کہ جب میں نے حضرت عثمان کے عہد خلافت میں اپنے خاوند سے خلع حاصل کیا تو میرا چچا حضرت

عثمانؓ کے پاس آیا۔ اور عرض کیا کہ ربیع نے آج اپنے خاوند سے خلع لیا ہے۔
 کیا وہ اپنے گھر سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہے؟ عثمانؓ نے کہا کہ منتقل
 ہو جاتے اور دونوں ایک دوسرے سے میراث نہیں لے سکتے۔ اور نہ
 ربیع پر کوئی قدرت ہے۔ البتہ ایک حیض تک وہ دوسرا نکاح اس خطہ
 کے پیش نظر نہیں کر سکتی کہ کہیں وہ حاملہ نہ ہو۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ عثمانؓ
 ہم سے افضل اور بہتر بھی تھے۔ اور زیادہ عالم بھی۔“

ابن ابی شیبہؒ نے لکھا ہے کہ ابن عمرؓ اس سے پہلے مختلفہ کے حق میں تین حیض
 کی قدرت کے قائل تھے۔ لیکن حضرت عثمانؓ کے اس فیصلہ کو سننے کے بعد انہوں نے
 اپنی رائے بدل دی۔“

امام نسائیؒ نے اپنے سنن کبیر میں عبادہ ابن ولید کی روایت سے ربیع کے خلع کا
 واقعہ اس طرح ذکر کیا ہے:

عن عبادۃ بن الولید قال قلت للربیع بنت معوذہ ثنی
 حدیثک قالت اختلفت من زوجی ثم جئت عثمانؓ فسالته
 ماذا علی من العدة؟ قال لا عدة علیک الا ان یكون حدیث
 عہدیک فتکشین حتی یتحصین حیضتہ قالت وانما یتبع
 فی ذالک قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مریم
 المغالیۃ کانت تحت ثابت بن قیس فاختلفت منه۔ اھ

رزاد المعاد، ج ۴، ص ۱۴۰، ۱۴۱

”عبادہ بن ولید کا بیان ہے کہ میں نے خود ربیع بنت معوذہ سے کہا کہ

مجھے اپنے خلع کا واقعہ بیان کیجیے۔ وہ فرمایا کہ لگیں کہ واقعہ یوں ہے کہ میں نے جب اپنے خاوند سے خلع حاصل کیا تو حضرت عثمان کے پاس آئی اور عرض کیا کہ مجھ پر کیا عدت ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ تم پر عدت تو کوئی نہیں، البتہ اگر قریبی زمانے میں تم سے ہم بستری ہو چکی ہو تو نکاح ثانی کے لیے تم کو ایک حیض کا انتظار کرنا پڑے گا۔ ربیعؓ نے کہا کہ حضرت عثمان اس معاملہ میں حضورؐ کے فیصلے کا اتباع کرتے تھے جو ثابت بن قیس کی بیوی مریم کے بارے میں آپؐ نے کیا تھا جبکہ اس نے اپنے خاوند سے خلع حاصل کر لیا تھا۔

ان تمام روایات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مختلفہ عورت کی عدت صرف ایک حیض ہے نہ کہ ثلاث۔ اور یہ حکم سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس کی بیوی کے خلع کے واقعہ میں دیا تھا۔ اس کے بعد حضرت عثمانؓ نے ربیع بنت معوذ کے معاملہ میں اس حکم اتباع کر لیا۔ اور بعض دوسرے صحابہؓ نے بھی اس پر عمل درآمد کر لیا۔ اور یہی مذہب ہے حضرت عثمانؓ۔ ربیع بنت معوذ اور ابن عباس، وابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا۔ چنانچہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وفي امرء صلح المختلعة ان تعتد بحيضة واحدة دليل
على انه لا يجب عليها ثلاث حيض بل تكفيها حيضة واحدة
وهذا كما انه صريح السنة فهو مذهب عثمان بن عفان و
عبد الله بن عمر و ابن عباس والربيع بنت معوذ وعنها
رضي الله عنهم اجمعين۔ (ازار المعادج ص ۵۰)

”حضرت نے مختلفہ عورت کو جو یہ حکم دیا ہے کہ ایک حیض کی عدت گزارے۔
اس میں صاف طور پر اس بات کی دلیل پائی جاتی ہے کہ اس پرتین حیض کی
عدت لازم نہیں ہے بلکہ ایک حیض اس کے لیے کافی ہے۔ اور یہ جس طرح
کہ صریح سنت ہے اسی طرح یہ حضرت عثمان، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور
ربیع بنت معوذ کا بھی مذہب ہے۔ اور ربیع کے چچا کا بھی مذہب یہی ہے۔“

عقل و دلیل

اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے عقلی دلیل کے علاوہ عقلی دلیل بھی پیش کی گئی ہے
وہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ شوہر کو خلع میں رجوع کا حق حاصل
نہیں ہے۔ اور خلع ہوتے ہی عورت نکاح سے الگ ہو جاتی ہے، خواہ خلع فسخ قرار دیا
جائے یا طلاق بائن۔ مگر نکاح بہر حال قائم نہیں رہے گا۔ چنانچہ حاتم ابن قیثم نے فرمایا:

فاذا اتفء لا الخلع ورد علیہا ما اخذ منها وارتجعہا فی العدا
فهل لہما ذالک؟ منعہ الائمة الاربعة وغیرہم و قالوا
قد بانت منه بنفس الخلع۔ ۱۰

”اگر میاں بیوی دونوں نے خلع کا اقرار کیا۔ اور شوہر نے اس سے جو
مال خلع کے عوض میں لیا تھا اسے بیوی کو واپس کر کے عدت میں رجوع
کر لیا۔ تو کیا میاں بیوی دونوں کو ایسا کرنا جائز ہے؟ ائمہ اربعہ نے اس
کو منع کیا ہے۔ اور دوسرے علماء نے بھی اس کو ممنوع قرار دے کر کہا ہے
کہ عورت خلع کرتے ہی نافذ سے الگ ہو گئی ہے۔“

اور جبکہ خلع میں باتفاق ائمہ اربعہ شوہر کو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا، تو اس کی

عدت میں تین حیض کے بجائے ایک حیض اس لیے ہونا چاہیے کہ شریعت نے زمانہ عدت کو تین حیض تک صرف اس لیے بڑھا دیا ہے کہ زمانہ عدت میں زوج کو اپنے اس معاملہ پر غور و فکر کرنے کا موقع مل سکے۔ اور اگر وہ اپنی بیوی کی عداوت پر نادام ہو جائے تو آسانی کے ساتھ زمانہ عدت میں وہ رجوع کر سکے۔ لیکن خلع میں جب زوج کو سرے سے رجوع کرنے کا حق ہی حاصل نہیں، نہ اس میں عدت اس لیے رکھی گئی ہے کہ زوج کو رجوع کرنے کا موقع مل سکے، بلکہ یہ عدت صرف اس لیے رکھی گئی ہے کہ اس کے ذریعہ سے برائت رحم کا علم حاصل ہو جائے، اور نکاح ثانی کے وقت یہ معلوم ہو کہ عورت حاملہ نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ غرض ایک حیض سے بھی پوری ہو سکتی ہے تو تین حیض تک مدت عدت بڑھانے کی آخر کیا ضرورت ہے؟ — یہی وہ دلیل ہے جو اس قول کے ثبوت کے لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے پیش کی ہے اور حافظ ابن تیمیہ نے اس کو اس طرح ذکر کیا ہے:

وذهب الى هذا المذهب الامام احمد في رواية عنه
اختارها شيخ الاسلام ابن تيمية وقال من نظر الى هذا
المذهب وحده مقتضى قواعد الشريعة — فان العدة
انما جعلت ثلث حيض ليطول زمن الرجعة ويتروى

لہ اس پر کوئی شخص یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ کھائی تین طلاقوں میں تو یہ قلت نہیں پائی جاتی حالانکہ عدت وہاں بھی تین حیض ہے۔ کیونکہ اول تو یہ شرعی اور مسنون طلاق نہیں ہیں بلکہ بدعی ہیں اور تین حیض یا طہر تک عدت بڑھانے کا فلسفہ شریعت مسنون اور شرعی طلاق میں ملحوظ رکھا ہے۔ اور ثانیاً حکم کی قلت اور فلسفہ وحکمت کا وجود جنس میں معتبر قرار دیا ہے۔ نہ کہ ہر ہر فرد میں محمد یوسف کانٹھ

المزوج وتيكن من الرجعة في مدة العدة فالمقصود مجرد
برائة رحمها من الحمل وذلك يكفي فيدحيضة واحدة

كالاستبراء - اهـ وزاد المعالج ۴ ص ۵۱

مدیر مذہب ایک روایت کے بموجب امام احمد کا ہے جس کو شیخ الاسلام
ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ جو شخص اس کو انصاف کی نظر سے
دیکھے گا اسے عین قواعد شریعہ کا متقنی پائے گا۔ کیونکہ تین حیض تک عدت
اس لیے بڑھادی گئی ہے کہ رجوع کا زمانہ تمتد ہو جائے اور زوج اپنے
اس معاملے پر غور و فکر کرنے کے بعد زمانہ عدت میں رجوع کرنے پر قادر
ہو سکے۔ اور خلع میں عدت کی غرض صرف یہ ہے کہ حمل سے براہت رحم
حاصل ہو۔ اور اس کے لیے ایک حیض بھی کافی ہو سکتا ہے جیسا کہ استبراء
کی صورت میں ہے۔

یہ ہیں وہ عقلی اور نقلی دلائل جو اس قول کے ثبوت کے لیے پیش کیے گئے ہیں۔
شاید انہی دلائل کو سامنے رکھ کر امام اسحق نے یہ فرمایا ہو کہ: وان ذهب الی
هذا ذهب فهو مذہب قری۔ اهـ اس کے بعد ذیل کے مسطور میں فریقین
کے دلائل کا تنقیدی جائزہ لیا جاتا ہے تاکہ ان کی قوت اور ضعف کا پتہ چل سکے۔
والدلائل کا تنقیدی جائزہ

بذات خود تو ہم اس مسئلہ میں جمہور صحابہؓ، اور اکثر علماء امت کے فیصلے
کے تابع اور پیرو ہیں۔ وہ یہ کہ مختلف عورت کو نکاح ثانی کے لیے تین حیض کی عدت
گزارنی پڑے گی۔ لیکن سچ یہ ہے کہ اس پر ہمارے دلی اطمینان کے لیے سبب وہ

دلیل نہیں ہے جو اس مذہب کے ثبوت کے لیے پیش کی گئی ہے۔ بلکہ جمہور کے مذہب اور
 اُن کے اس فیصلے پر ہمارے قلبی اطمینان کے حصول کے لیے سبب ایک طرف ان کی
 اکثریت پر فطری اعتماد ہے اور دوسری طرف وہ احتیاط ہے جو اُن کے مذہب
 اور فیصلے میں پائی جاتی ہے۔ یہی وہ دلیل جو اُن کے مذہب کے ثبوت کے لیے پیش کی
 گئی ہے تو اس پر ہمارا قلبی اطمینان ہرگز حاصل نہیں ہے جن وجوہ سے ہم اس کو
 قابل اطمینان نہیں سمجھتے ہیں۔ ذیل میں ہم انہیں ذکر کرتے ہیں :

وجہ اول۔

جمہور کے مذہب کی بنیاد جس دلیل پر رکھی گئی ہے وہ یہ ہے کہ بخل طلاق
 ہے فسخ نہیں ہے تو مختلفہ عورت ایک مطلقہ عورت ہو گئی اور مطلقات کی عدت
 قرآن مجید کی رو سے تین حیض ہیں نہ کہ اس سے کم۔ والمطلقات یتربصن بفجس
 نلثۃ قروء۔ آئیہ۔ تو مختلفہ کی عدت بھی تین حیض ہونی چاہییں نہ کہ اس سے
 کم۔ — لیکن غور کیا جائے تو یہ دلیل قابل اطمینان اول تو اس لیے نہیں کہ اس کی
 بنیاد اس بات پر رکھی گئی ہے کہ بخل طلاق ہے نہ کہ فسخ۔ حالانکہ ابھی تک یہ فیصلہ نہیں
 ہو سکا ہے کہ بخل طلاق ہے یا فسخ۔ بلکہ بجائے خود ایک بڑا اختلافی مسئلہ ہے جو صدر
 اول سے لے کر فقہاء متاخرین کے زمانے تک اختلافی شکل میں منقول ہوتا چلا آیا ہے۔ اور
 آج تک کوئی قطعی دلیل اس بات پر قائم نہیں کی جا چکی ہے کہ بخل طلاق ہے یا فسخ۔
 اگر ایک طرف بعض ائمہ و مجتہدین اسے طلاق قرار دیتے ہیں تو دوسری طرف بعض
 دوسرے ائمہ و مجتہدین اسے فسخ قرار دے رہے ہیں۔ اسی طرح بعد کے علماء میں
 سے بہت سے علماء ایسے ہیں جو فسخ کو ترجیح دیتے ہیں اور بہت سے ایسے بھی علماء

ہیں جو طلاق کو ترجیح دیتے ہیں۔

آثار صحابہ میں بھی حد درجہ تعارض پایا جاتا ہے۔ جو ماہرین علوم شریعت پر مخفی نہیں ہے۔ اور جب یہ مسئلہ بکالتے خود اختلافی مسئلہ قرار پایا تو اس کا دخول بھی آیت قرآنی کے تحت یقینی نہ ہوا۔ اسی طرح یہ مسئلہ دوسرے اختلافی مسئلہ میں فیصلہ کے لیے بنیاد بھی نہیں بن سکتا۔ اور نہ اس سے استدلال کا کام لیا جاسکتا ہے۔ پھر کس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ مختلفہ عورت یقینی طور پر مطلقہ ہے۔ یا وہ یقینی طور پر قرآنی آیت والمطلقات يتزويجن بانفسهن ثلثۃ قروء کے تحت آتی ہے اور اس کی عدت عام مطلقات کی طرح تین حیض سے کم نہیں ہے؟

وجہ دوم

ثانیاً: اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ مان بھی لیا جائے کہ خلع طلاق ہے، فسخ نہیں ہے، پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مختلفہ عورت کی عدت بھی عام مطلقات کی طرح تین حیض ہو۔ اور لازمی طور پر والمطلقات يتزويجن میں وہ داخل بھی ہو۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مختلفہ عورت باوجود مطلقہ ہونے کے مذکورہ آیت میں سرے سے داخل ہی نہ ہو۔ اور جس طرح بہت سی دوسری مطلقہ عورتیں اس کے عموم سے خارج ہیں اسی طرح یہ بھی اس کے عموم سے خارج ہو۔ اور آیت کا حکم اُسے شامل نہ ہو۔ اس اجمال کو سمجھنے کے لیے درج ذیل تفصیل کو ملاحظہ کیا جائے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن کریم کی مذکورہ آیت میں ”مطلقات“ کی تخصیص کسی نہ من قسم کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے بلکہ عام مطلقات کی عدت تین حیض بیان کی گئی ہے۔ حالانکہ بہت سی مطلقہ عورتیں ایسی ہیں جن کی عدت یا تو

سرے سے ہے نہیں۔ یا اگر ہے تو حیض نہیں۔ اور اگر حیض بھی ہے تو تین نہیں ہیں ایسی عورتوں کی فہرست مندرجہ ذیل ہے :

غیر مدخول بہا عورتیں

ان میں سے ایک قسم کی عورتیں وہ ہیں جن سے نہ بہت سری اور نہ صحبت جماع ہوئی ہو۔ اور نہ ان سے خلوتِ صبح کا موقع ملا ہو۔ ایسی عورتوں کو اگر طلاق دی جائے تو شرعاً ان پر کوئی عدت نہیں ہے۔ ارشاد ہے : فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عَدَاةٍ تَعْتَدُوْنَ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُنَّ كَذَبُواْ بِهِنَّ وَاَنَّهُنَّ كَانْنَ حَآجِلًا۔ "تمہارے لیے ان پر از روئے قانون کوئی عدت نہیں ہے" اس قسم کی عورتیں بالاتفاق باوجود مطلقہ ہونے کے "المطلقات" کے حکم میں داخل نہیں ہیں۔

نابالغ عورتیں

دوسری قسم وہ عورتیں ہیں جو ابھی تک حد بلوغ کو نہیں پہنچی ہوں۔ اور نابالغ ہونے کی وجہ سے اُن کو حیض آنا شروع نہیں ہوا ہو۔

عمر رسیدہ عورتیں

تیسری قسم کی عورتیں وہ ہیں جو زیادہ بڑھ چکی اور عمر رسیدہ ہو چکی ہوں۔ اور زیادہ بڑھاپے کی وجہ سے حیض آنے سے بالکل ناامید ہو چکی ہوں۔ ان دونوں قسم کی عورتوں کا حکم دربابِ عدت یک ہے۔ وہ یہ کہ دونوں کی عدت ہمینوں سے پوری کی جائے گی نہ کہ حیض سے۔ یعنی جب تین مہینے گزر جائیں گے تو اُن کی عدت بھی پوری ہو جائے گی۔ ارشاد ہے :

وَالَّذِي يَخْتَلِفُ فِي الْمَحِيضِ مِنْ نِّسَاءِ كُفْرَانَ اَرْبَعًا فَعِدَّتُهُنَّ

ثَلَاثَةَ أَشْهُدٍ وَآلِثِي لَمْ يَحِضَتْ - (الطلاق)

”تمہاری بیویوں میں سے جو حیض آنے سے ناامید ہو چکی ہوں،
اگر تمہیں شک ہو تو ان کی عدت تین مہینوں سے پوری کی جائے گی۔
اور ان نابالغ عورتوں کی بھی عدت تین مہینوں سے پوری کی جائے گی
جنہیں ابھی تک حیض آیا ہی نہ ہو۔“

حاملہ عورتیں

چوتھی قسم حاملہ عورتیں ہیں جو طلاق کے وقت حمل سے ہوں۔ ایسی عورتوں کی
عدت طلاق وضع حمل ہے۔ یعنی جب بھی اُن کے بچے پیدا ہو جائیں گے، عدت
بھی گزر جائے گی۔ اور تین حیض یا تین مہینے گزارنے ضروری نہیں ہیں۔ ارشاد ہے:

وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ - (آلۃ)

(الطلاق)

”حاملہ عورتوں کی عدت طلاق وضع الحمل ہے“ (نہ کہ کچھ اور)

نوٹدیاں

پانچویں قسم وہ عورتیں ہیں جو آزاد نہ ہوں بلکہ دوسروں کی ملکیت میں ہونے
کی وجہ سے نوٹدیاں کہلاتی ہوں۔ ایسی عورتوں کو اگر طلاق دی تو ان کی عدت
اگرچہ حیض ہے مگر تین نہیں ہیں۔ بلکہ دو حیض ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا ہے: طلاق
الامۃ ثلثان وعدۃا حیضتان ”باندی کی طلاق دو ہیں۔ اور عدت بھی

اس کی دو حیض ہیں“ (البوداؤد - ترمذی)

یہ پانچ قسم کی عورتیں ایسی ہیں جو باوجود طلاق ہونے کے باتفاق امت

”والمطلقات“ کے عموم میں داخل نہیں ہیں بلکہ اس سے خارج ہیں۔ اور عدت بھی ان کی تین حیض نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ آیت کے عموم سے ان کا خروج اُن لائل کی بنا پر مانا گیا ہے جو ان کے بارے میں وارد ہیں تو مختلفہ عورت کو بھی باوجود مطلقہ ہونے کے اگر آیت کے عمومی حکم سے اس حدیث کی بنا پر خارج تسلیم کیا جائے جو زوجہ ثابت بن قیس اور ربيع بنت معوذ کے خلع کے واقعہ میں کتب حدیث میں مروی ہے تو کیا مضائقہ ہے۔ درانحالیکہ کئی اور مطلقہ عورتیں بھی آیت کے عمومی حکم سے دلائل کی بنا پر خارج تسلیم کی جا چکی ہیں؟

وجہ سوم

ثالثاً: اگر مختلفہ عورت کو آیت مذکور کے عموم میں داخل مان کر اس کی عدت بھی عام مطلقہ عورتوں کی طرح تین حیض قرار دی جائے تو ثابت بن قیس کی بیوی کے خلع کے بارے میں جو حدیث کتب حدیث میں مروی ہے، اس پر بلاوجہ ترک عمل لازم آئے گا۔ کیونکہ حدیث مذکور میں ایسا کوئی سبب موجود نہیں ہے جو ترک عمل کا موجب بن سکے۔ امام ترمذیؒ نے اس کو حسن کہا ہے۔ ابو داؤد نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے۔ اور دارقطنیؒ نے کہا ہے: اسنادہ صحیح رزاد المعاد ج ۴ ص ۱۴۸ اب آخر کیا ضرورت پڑی ہے کہ مختلفہ عورت کو مطلقہ کے عموم میں داخل مان کر اس کی عدت تین حیض مقرر کی جائے۔ اور بلاوجہ ایک صحیح حدیث پر عمل کرنا چھوڑ دیا جائے؟ درانحالیکہ خلع کا طلاق ہونا بھی مختلف فیہ ہے۔ یہ کیوں نہ کہا جائے کہ حدیث مذکور کی وجہ سے مختلفہ عورت بھی بعض دوسری مطلقہ عورتوں کی طرح آیت کے عموم سے خارج ہے۔ اور اس کی عدت ایک ہی

حیض ہے نہ کہ زائید؛

جو حضرات مختلفہ عورت کو مطلقاً کے عموم میں داخل مان کر اس کی عدت بھی عام مطلقاً کے طرح تین حیض قرار دیتے ہیں۔ انہیں یہ مشکل ضرور پیش آئے گی کہ ایک صحیح حدیث پر ان کے نزدیک بلا وجہ ترک عمل لازم آئے گا۔ اور اس کے پیچھے کے لیے ان کے پاس کوئی تدبیر نہیں ہے۔ الا یہ کہ حدیث مذکور کی کوئی ایسی تاویل کی جائے جو حدیث کے الفاظ کے ساتھ موافق نہ ہو۔

حدیث میں ایک تاویل

مثلاً یوں کہا جائے کہ حدیث مذکور میں جو یہ آیا ہے کہ: قامرہا ان تعتد حیضتہ۔ اس میں حیضتہ کے لفظ سے مراد ایک حیض نہیں بلکہ معنی جنس مراد ہے۔ اور تاہم بیان جنس کے لیے ہے نہ کہ وحدت کے لیے۔ اب حدیث کے معنی یہ ہونگے کہ حضور نے اُسے یہ حکم فرما دیا کہ تم حیض کی جنس سے عدت گزارو۔ یعنی تمہاری عدت از جنس حیض ہونی چاہیے، نہ کہ از جنس طہریہ یا از جنس شہوریہ۔ یہ تاویل ہمارے اعناق کی بعض تصانیف میں مذکور ہے۔

یہ تاویل صحیح نہیں ہے

ہمارے نزدیک یہ تاویل ایک بے معنی تاویل ہے۔ درج ذیل چند وجوہ کے ہم اُسے صحیح نہیں سمجھتے ہیں۔ بلکہ یقین رکھتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ میں اس کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور یہ اصلاً شارع علیہ السلام کی مراد نہیں ہے۔ وہ وجوہ یہ ہیں:

وجہ اول

سب سے زیادہ عربی محاورے کے ماہر اور الفاظ عربیہ کے معانی اور خصوصیات استعمال سے واقف اور حضور کے ارشادات کے معانی مراد سے باخبر ساری امت میں اگر کوئی ہیں تو وہ صرف حضور کے مبارک تلامذہ ہیں جو پوری امت میں صحابہ کرام کے نام سے مشہور ہیں۔ اور جو قرآن و حدیث کے مخاطبِ اول ہیں حضور کے یہ صحابہ نہ صرف یہ کہ اہل اللسان ہیں بلکہ شارعِ علیہ السلام کے استعمال کردہ الفاظ کے معانی اور مفہیم سے تمام امت کی نسبت زیادہ واقف بھی ہیں۔ بالخصوص اُن الفاظ کے معانی اور مفہیم میں تو اُن کے لیے خفاء ممکن ہی نہیں جو شرعی احکام، اور دینی مسائل کی تعلیم کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ارشاد فرمائے ہوں ایسے الفاظ کے استعمال سے شارع کا مقصد شرعی احکام، اور دینی مسائل کی تعلیم ہوا کرتا ہے تاکہ شارع علیہ السلام کے منشاء کے مطابق اُن پر عمل درآمد کیا جائے۔ اور عمل کے لیے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ الفاظ کی مراد معلوم کی جائے۔ اس کے بغیر عمل درآمد ہرگز ممکن نہیں ہے۔

ثابت بن قیس کی بیوی کو حضور نے جو یہ فرمایا تھا کہ: اَنْ تَعْتَدِ بِحَبِیْثَةٍ تو ایک شرعی حکم اور دینی مسئلہ کی تعلیم کی غرض سے اس مقصد کے پیش نظر فرمایا تھا کہ وہ اس پر عمل درآمد کر کے شریعت کا منشاء پیدا کر دے۔ اور چونکہ مسئلہ نہایت اہم اس بنا پر تھا کہ اس کے ساتھ بہت سے شرعی احکام وابستہ تھے اس لیے ثابت بن قیس کی بیوی نے ضرور پہلے حبِیْثَہ سے شارع کی مراد معلوم کر کے اس کے بعد تعمیل حکم کے لیے اس پر عمل درآمد کرنے کی کوشش کی ہوگی۔

پس لفظ حیضہ سے اگر شارع کی مراد ایک حیض نہ ہو بلکہ تین ہوں جیسا کہ
 مآولین حضرات کا خیال ہے۔ تو ثابت بن قیس کی بیوی نے نکاح ثانی کے لیے
 لازماً تین حیض کی عدت گزارنی ہوگی اور عام صحابہؓ نے بھی حدیث کا یہی مطلب
 سمجھا ہوگا۔ حالانکہ نہ ثابت بن قیس کی بیوی کے متعلق کسی دلیل سے خواہ وہ
 ضعیف ہی کیوں نہ ہو، یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اس نے نکاح ثانی کے
 لیے تین حیض کی عدت گزارنی ہے، اور نہ عام صحابہؓ کے متعلق یہ دعویٰ کیا
 جاسکتا ہے کہ حدیث کا مطلب انہوں نے یہی سمجھا ہے۔ بلکہ اس کے برخلاف
 صحابہؓ کے متعلق یہ ثبوت ملتا ہے کہ انہوں نے حیضہ کے لفظ سے ایک حیض سمجھا ہے۔
 چنانچہ ربیع بنت معوذ کے خلع کے معاملہ میں عباہ ابن ولید کی جو روایت پہلے
 گزر چکی ہے اس میں حضرت عثمانؓ نے ربیع کو ایک حیض کی عدت کا حکم فرمایا تھا۔
 اور خود ربیعؓ نے حضرت عثمانؓ کے متعلق کہا تھا کہ *والنعا یتبع فی ذالک قضا و*
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مریعہ المغانیہ کانت تحت ثابت
بن قیس فاختلعت منه احد۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مد حیضہ کے لفظ
 سے عام صحابہؓ کے نزدیک شارع کی مراد صرف ایک حیض تھی نہ کہ زائد۔ اور تاہم بیان
 جنس کے لیے نہیں بلکہ وعدت کے لیے ہے۔

وجہ دوم

اس تاویل کے بے معنی اور غیر صحیح ہونے کے لیے دوسری وجہ یہ ہے کہ
 اس سے اہل تاویل کا مقصد صرف یہ ہے کہ تاہم کو بیان جنس کے لیے ماننے سے
 حدیث میں ایک ایسے معنی مراد لینے کی گنجائش نکل آئے گی جس کی بنا پر حدیث

مذکورہ قرآن مجید کی آیت: والمطلقات يتولين ما بهن مطابقت پیدا ہوگی اور حدیث مذکور میں بھی تین جنس مراد لیے کا جواز پیدا ہو جاتے گا حالانکہ اگر حدیث میں اس طرح کی تاویل کر کے حیضہ سے تین جنس مراد لیے جائیں تو یہ ایک مکمل عقد بن جائے گی۔ اس تقدیر پر حدیث کے بعض طرق میں جو یہ آیا ہے کہ: لا عدة علیہا الا ان تعتد حیضہ بے محل ہو کر رہ جائے گا۔ کیونکہ تین جنس کو عدت قرار دینے کی صورت میں مختلفہ عورت پر مکمل عدت لازم ہو گئی۔ تو لا عدة علیہا کا کیا مطلب؟ اس لیے حیضہ میں تاؤ کو بیان جنس کے لیے نہیں بلکہ وحدت فردی ہی کے لیے ماننا پڑے گا تاکہ حدیث کے طرق میں بلاوجہ ایک دوسرے کی مخالفت لازم نہ آئے۔

وجہ سوم

نیز اس حدیث کے بعض طریقوں میں حیضہ کے ساتھ لفظ واحد بھی آیا ہے۔ چنانچہ نسائی کی روایت میں ثابت بن قیس کی بیوی کے خلع کے بارے میں ذکر ہے کہ:

قامرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تترقبی

حیضہ واحدہ وتلتق باہلہ۔

”حنور نے اس کو یہ حکم فرمایا کہ نکاح ثانی کے لیے ایک جنس

کا انتظار کرے۔ اور اپنے رشتہ داروں کے پاس جا کر رہے۔“

اب اگر حیضہ میں تاؤ کو بیان جنس کے لیے مان کر اس سے تین جنس

مراد لیے جائیں جیسے متولین حضرات فرما رہے ہیں تو حدیث کے طرق آپس میں

ایک دوسرے کے خلاف ثابت ہو کر بلا وجہ روایات کے مابین تعارض پیدا ہوگا۔
اس لیے ماننا پڑے گا کہ حیضہ میں تا ماد وحدت فردی کے لیے ہے نہ کہ بیان
جنس کے لیے۔

یہ تین وجوہ ہیں جن کے پیش نظر ہم اس تاویل کو صحیح نہیں سمجھ رہے ہیں۔
اور نہ اس تاویل پر اکثریت کے ساتھ اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال مختلفہ
عورت کی عدت کو تین حیض قرار دینے کی صورت میں حدیث مذکور پر بلا وجہ ترک
عمل لازم آئے گا۔ اور جب اس کی عدت ایک حیض قرار دی جائے اور اس
کو حدیث مذکور کی وجہ سے دوسری مطلقہ عورتوں کی طرح آیت کے عمومی حکم سے
خارج تسلیم کیا جائے تو حدیث بھی اپنی جگہ معمول رہے گی اور آیت قرآنی بھی۔
بحث کا خلاصہ

سابق بحث اور مسئلہ کی مختصر تشریح سے جو امور معلوم ہو گئے وہ بصورت
خلاصہ درج ذیل ہیں:

الف۔ "مختلفہ عورت کی عدت کا مسئلہ صحابہ کرام، اور ائمہ مذاہب کے درمیان
مختلف فیہ ہے۔ اکثریت کا مذہب یہ ہے کہ اس کی عدت عام مطلقات
کی طرح تین حیض ہیں۔ اور ایک معتد بہ اقلیت کے نزدیک اس کی عدت
ایک حیض ہے نہ کہ زائد۔"

ب۔ مختلفہ عورت کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ یہ ہے کہ اس
کی عدت ایک حیض ہے نہ کہ زائد۔ کیونکہ یہ کوئی مستقل عدت نہیں بلکہ
اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ استبراء رحم کا علم حاصل ہو کر نکاح ثانی کے

وقت یہ اطمینان ہو جائے کہ عورت حاملہ نہیں ہے۔ اور یہ مقصد ایک حیض سے بھی پورا ہو سکتا ہے۔

ج، صحابہ میں سے حضرت عثمانؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، ربیع بنت معوذہ اور اس کا چچا سب ہی قائل ہیں۔ ائمہ مذاہب میں سے امام اسحاق اور ایک روایت کے بموجب امام احمد بن حنبل کا بھی مذہب یہی ہے۔

د - دلائل کے اعتبار سے یہ مذہب قوی معلوم ہوتا ہے۔ اس کی تصریح امام اسحاق کے قول میں پائی جاتی ہے۔ جو امام ترمذی نے اپنی جامع میں ذکر کیا ہے۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی اسی کے قائل ہیں؛

س - خلع میں رجوع جائز نہیں ہے۔ البتہ میاں بیوی دونوں دوبارہ تجدید نکاح کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں۔ اور یہ حق انہیں حاصل ہے۔ بشرطیکہ باہمی رضامندی سے ہو۔

مولانا مودودی کی تصریحات

مسئلہ خلع کے بارے میں مولانا مودودی نے جو تصریحات کی ہیں۔ ذیل میں انہیں ملاحظہ فرمائیے:

ذالفت، خلع کی صورت میں جو طلاق دی جاتی ہے وہ رجعی نہیں بلکہ بائن ہے۔ چونکہ عورت نے معاوضہ دے کر اس طلاق کو گویا خریدا ہے۔ اس لیے شوہر کو یہ حق باقی نہیں رہتا کہ اس طلاق سے رجوع کر سکے۔ البتہ اگر یہی مرد عورت پھر ایسے دوسرے سے راضی ہو جائیں۔ اور دوبارہ نکاح کرنا چاہیں تو ایسا کرنا دونوں کے لیے جائز ہے۔

دب، خلع کی صورت میں عدت صرف ایک حیض ہے۔ دراصل یہ عدت ہے ہی نہیں بلکہ یہ حکم محض استبراء و رحم کے لیے دیا گیا ہے تاکہ دوسرا نکاح کرنے سے پہلے اس امر کا اطمینان ہو جائے کہ عدت حاملہ نہیں ہے۔
اس پر ایک صاحب نے مولانا سے دریافت کر کے درج ذیل سوال لکھ کر بھیجا :-

سوال :- آپ نے اس مسئلے کی سند وغیرہ نہیں لکھی کہ خلع کی عدت ایک حیض ہے، حالانکہ یہ قول مفہوم الآیہ، اور اقوال محققین، اور قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی خلاف ہے۔

دار فی الفتم رزی عبد الرزاق عن فروع الخلع تطلیقة (۱)
وروی الدارقطنی، وابن عدی انه جعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخلع تطلیقة (۲)
وروی مالک عن ابن عمر عدة الخلع (۳)
عدة المطلقة۔ ایک ابوداؤد کی روایت ہے کہ عدتها حیفة

لہ اس عبارت سے یہ شبہ لاحق ہو سکتا تھا کہ خلع کی عدت کا ایک حیض ہونا منفق علیہ ہے، اس لیے مولانا نے اس پوری عبارت کو حذف کر کے اس کی جگہ تفہیم القرآن حصہ اول ص ۶ پر یہ عبارت درج کر دی ہے: "جمہور کے نزدیک خلع کی عدت وہی ہے جو طلاق کی ہے، مگر ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ میں متعدد روایات ایسی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی عدت ایک ہی حیض قرار دی تھی اور اسی کے مطابق حضرت عثمان نے ایک مقدمہ کا فیصلہ کیا تھا۔ (ابن کثیر علیہ السلام ص ۲۸)

لیکن یہ قول تصرف من الرواۃ پر عمل کیا گیا ہے۔ اور نص کے بھی خلاف ہے کہ نص میں ہے: والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء۔ مہربانی فرما کر احادیث نبویہ میں تطبیق دیتے ہوئے نص کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہوئے، اور محدثین کے اقوال کو دیکھتے ہوئے مسئلہ کی پوری تحقیق مدلل بحوالہ کتب معتبرہ تحریر فرمائیں۔ تاکہ باعث اطمینان ہو سکے۔

اس سوال کے جواب میں مولانا نے فرمایا ہے :-

جواب :- مختلفہ عورت کی عدت کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔ فقہاء کی ایک کثیر جماعت اُسے مطلقہ عورت کے مانند قرار دیتی ہے۔ اور ایک معتد بہ جماعت اُسے ایک حیض تک محدود رکھتی ہے۔ اس دوسرے مسلک کی تائید میں متعدد احادیث وارد ہیں۔ نسائی اور طبرانی نے ربیع بنت معوذ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی کے مقدمہ خلع میں حضور نے حکم دیا کہ ان تتربصن حیضۃ واحدة وتلحق باہلہا۔ ابو داؤد اور ترمذی نے ابن عباس کی یہ روایت نقل کی ہے کہ انہی زوجہ ثابت بن قیس کو حضور نے حکم دیا کہ: ان تعد بحیضۃ۔ نیز ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے ربیع بنت معوذ کی ایک اور روایت بھی اسی مضمون کی نقل کی ہے۔ ابن ابی شیبہ نے ابن عمر کے حوالہ سے حضرت عثمان کا بھی ایک فیصلہ اسی مضمون پر مشتمل نقل کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ پہلے ابن عمر مختلفہ کی عدت کے معاملہ میں تین حیض کے قائل تھے حضرت عثمانؓ کے اس فیصلے کے بعد انہوں نے اپنی رائے بدل دی۔ اور ایک حیض کا فتویٰ دینے لگے۔ اسی طرح ابن ابی شیبہؓ نے ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ نقل کیا ہے

کہ: عدتها حیضۃ۔ ابن ماجہ نے ریح بنت متوذنہ کے حوالہ سے حضرت عثمانؓ کے مذکورہ بالا فیصلے کی جو روایت نقل کی ہے۔ اس میں حضرت عثمانؓ کا یہ قول بھی موجود ہے کہ: انما اتبع فی ذلک قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
امید ہے کہ ان حوالوں سے آپ کا اطمینان ہو جائے گا۔

(ترجمان القرآن ج ۲، عدد ۲، محرم، صفر ۱۴۲۷ھ)

کیا انصاف کا تقاضا یہ ہے؟

مولانا کے اس مختصر مگر جامع جواب میں مختلفہ عورت کی عدت کے متعلق جو تحقیق پیش کی گئی۔ اس کے پیش نظر ہم نہیں سمجھ سکتے ہیں کہ کوئی منصف مزاج عالم مولانا کی اس تحقیق کو غلط کہنے کی جرأت کر سکے گا کیونکہ روایات اور آثار کی روشنی میں قوی تر مذہب یہ معلوم ہوتا ہے کہ مختلفہ کی عدت ایک حیض ہے۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت، اور ائمہ اربعہ میں سے امام اسحق اور ایک روایت کے بموجب امام احمد بن حنبل بھی اسی کے قائل ہیں۔ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ اور اس کے ممتاز شاگرد و حافظ ابن قیم رحمہما اللہ کا بھی مذہب یہی ہے۔ صحیح احادیث، اور آثار صحابہؓ سے بھی اس مذہب کی تائید ہو سکتی ہے۔ انہی دلائل کی وجہ سے امام اسحقؒ نے اس مذہب کو قوی بھی کہا ہے۔

تو کیا انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ایک ایسی رستے کی وجہ سے مولانا مودودی کو گمراہ یا غلط کار قرار دے دیں۔ جو صحابہؓ کی ایک جماعت اور ائمہ مذہب میں سے بعض ائمہ کا مذہب اور علماء کی ایک معتد بہ جماعت کا مسلک رہا ہے؟ کیا ہم اپنے ان بزرگان دین اور علماء کرام سے یہ پرچہ سکتے ہیں کہ آپ کے اس

فتویٰ کی زد میں تمام وہ صحابہ کرام اور علمائے دین نہیں آتے ہیں جو آج سے صدیوں پہلے اس مسئلہ میں اپنی اس رائے کا اظہار کر چکے ہیں کہ مختلف حدت صرف ایک حصہ ہے نہ کہ زائد؟ اور کیا آپ انہیں بھی گمراہ یا غلط کار قرار دیں گے؟ اگر نہیں تو انہیں بچانے کے لیے آپ کے پاس کیا کیا تدابیر ہیں؟ آپ حضرات صحابہ کرام پر تنقید معنی الترجیح بین اقوالہم بالادلة لائل کو تو گمراہی اور ناجائز قرار دیتے ہیں مگر ان پر اگر دلی زبان سے گمراہی کا فتویٰ دیا جائے یا انہیں غلط کار قرار دیا جائے تو یہ نہ صرف جائز ہے بلکہ دین کی بہترین خدمت بھی ہے؟

غلطی اور گمراہی کا ایک غلط معیار

در اصل مصیبت یہ ہے کہ آج کل غلطی اور صحت، گمراہی اور ہدایت، فسق اور ضلالت کے لیے ایک ایسا غلط معیار مقرر کیا گیا ہے جس کے پیش نظر ہر وہ شخص فاسق، گمراہ اور غلط کار قرار پا سکتا ہے جو شریعت کے مسلمات کے بجائے کسی ایسے گروہ کے مسلمات کے خلاف کسی دینی مسئلہ میں رائے پیش کرے جو عام کے حلقہ میں مذہبی تقدس اور مقبولیت کا مقام پیدا کر چکا ہو، اگرچہ مسئلہ فروعی ہو اور رائے مضبوط دلائل اور شرعی قوانین کی بنیاد پر پیش کی گئی ہو۔

حالانکہ یہ اس قدر غلط معیار ہے کہ اس کے غلط ہونے پر کسی دلیل قائم کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ نہ کہیں اس سے حق اور باطل، صحیح اور فاسد کے درمیان واضح طریقہ سے امتیاز ہو سکتا ہے۔ بلکہ بسا اوقات اس سے حق اور باطل، صحیح اور فاسد دونوں ایک دوسرے سے ایسے غلط ملط ہو کے رہ جاتے ہیں جن کے درمیان کوئی تمیز ہی نہیں ہو سکتی ہے۔ ہم تو اس حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں کہ ضلالت اور

گمراہی ہر وہ عقیدہ اور قول عمل ہے جو کتاب اللہ سے بھی ثابت نہ ہو۔ اور سنت رسول
 سے بھی اور صحابہ کرام اور سلف صالحین کے تعامل میں بھی اس کا ثبوت موجود نہ ہو۔
 رہے دین کے فردعی مسائل، جن میں اسلام ایک دوسرے سے مختلف علمی
 نقطہ ہائے نظر رکھتے رہے ہوں، تو ان میں دلائل کی بنا پر دو مختلف مسلکوں میں
 کسی ایک کے ساتھ اتفاق بھی کیا جاسکتا ہے، اور دلائل ہی سے دوسرے مسلک
 سے اختلاف بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور کسی ایک کو بھی گمراہی، یا فسق اور ضلالت نہیں
 کہا جاسکتا۔ نہ اس طرح کے اتفاق اور اختلاف سے کوئی عالم موردِ طعن اور بدعت
 ملامت بن سکتا ہے۔

جو لوگ ایک خاص فقہی مسلک یا کسی گروہ کے خاص مشرب سے وابستہ
 ہونے کی بنا پر دوسرے فقہی مسلک اختیار کرنے والوں پر گمراہی کے فتوے لگاتے
 ہیں۔ وہ درحقیقت ان تمام اسلام کو گمراہ سمجھنے کی مذموم جہارت کرتے ہیں
 جن کا فقہی مسلک منقہ صحابان کے فقہی مسلک کے مخالف ہو۔ اور یہ وہ بدترین
 حرکت ہے جس کی بدولت پہلے بھی امتیں تباہ اور ہلاک ہو چکی ہیں اور امتِ مرعہ
 میں بھی اس کی برکت سے افتراق و انتشار کا ایک نیا باب کھل گیا ہے جو آج تک بند
 نہیں ہو سکا ہے۔ اور آئندہ بھی بند ہونے کی امید نہیں ہے۔

دوسری بات

پچھلے مباحث میں جو کچھ پیش کر دیا گیا اس کا تعلق پہلی قابلِ گرفت بات
 سے تھا کہ مختلف عورت کی عدت ایک حیض ہے نہ کہ زائد ذیل میں دوسری قابلِ
 گرفت بات کی تحقیق پیش کی جاتی ہے کہ آیا شریعت نے مرد کی طرح عورت کو بھی یہ

حق دے رکھا ہے یا نہیں؟ کہ وہ زوج کی رضا مندی کے بغیر عدالت کے ذریعہ سے اس سے خلع حاصل کر سکے۔ نیز اس مسئلے کے متعلق یہ تحقیق کی جائے گی کہ سنت رسول اور اقوالِ سلف کی روشنی میں اس کی حقیقت اور اصلیت کیا ہے؟ کیا شریعت نے عورت کو خلع کا حق دے رکھا ہے؟

”بزرگانِ دین کے نزدیک خلع کے مسئلہ میں مولانا مودودی سے دوسری بھی ایک غلطی سرزد ہوئی ہے۔ وہ یہ کہ مولانا کے نزدیک ”شریعت نے مرد کی طرح عورت کو بھی ایک حق دے رکھا ہے جو خلع کا حق ہے۔ اور مرد کی رضا مندی کے بغیر عدالت عورت کا یہ حق دلواسکتی ہے۔“

اس مسئلہ کے متعلق بھی علماء دین نے مولانا مودودی کے خلاف عوام میں ایک مکر وہ شکل میں پروپیگنڈے کا آغاز کیا ہے اور ایک معجم انہوں نے چلا رکھی ہے جس کو دیکھ کر ایک ناواقف آدمی کے دل میں مذہب ہی سے نفرت پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ آج یہ حضرات دین اور مذہب کے علمبردار کہلاتے ہیں۔ جب ان کے ہاں دین کے ابتدائی تقاضے پورے نہیں کیے جاتے ہیں اور حدودِ اللہ کو بُری طرح پا مال کیا جا رہا ہے۔ تو عوام کیا نہیں کر گزریں گے؟

اسی طرح جو لوگ اسلام کو ہمارے عملی آئینوں کی صورت میں دیکھنے کے متعنی ہیں، ہماری یہ حرکتیں دیکھ کر اسلام کے متعلق وہ کیا رائے قائم کریں گے؟ اس لیے بزرگانِ دین کی خدمت میں ہماری درخواست ہے کہ اگر آپ کو مولانا مودودی کی مخالفت کا شوق ہو تو مخالفت کا یہ سلسلہ آپ بدستور جاری رکھیں اور شوق سے آپ مخالفت کرتے رہیں لیکن براہِ کرم مخالفت کے لیے طریقہ

ایسا اختیار کریں جس سے اسلام کو بحیثیت مجموعی ناقابل تلافی نقصان نہ پہنچے۔
عود الی المقصود

زیر بحث مسئلہ کے متعلق اگرچہ اصل مقصد یہاں صرف یہ ہے کہ ہم
 "حقوق الزوجین" سے مولانا کی دوسری وہ بات نقل کریں جو قابل گرفت اور مرد
 اعتراف سمجھی گئی ہے۔ مگر چونکہ خلع کے مسئلہ پر مولانا نے اس کتاب میں جو کچھ لکھا
 بطور تحقیق پیش کیا ہے وہ ایک بہترین علمی تحقیق ہے جو ایک ماہر عالم شریعت
 کی خداداد قابلیت اور قانونی مہارت کا نتیجہ ہے۔ اس لیے مناسب بلکہ ضروری
 معلوم ہوتا ہے کہ ذیل میں ہم "حقوق الزوجین" سے وہ مضمون تیار نہ نقل کریں، جو
 مولانا موصوف نے لکھا ہے۔ ساتھ ساتھ اس کے اہم حصوں پر فقہاء اسلام اور
 ائمہ مذاہب کی علمی تحقیقات کی روشنی میں حواشی کی صورت میں تبصرہ بھی کریں تاکہ
 یہ معلوم ہو جائے کہ مولانا کی یہ علمی تحقیق مسئلہ کی شرعی حیثیت معلوم کرنے کے لیے
 ایک آئینہ کی حیثیت رکھتی ہے اور جو کچھ مولانا نے اس مضمون میں پیش کیا ہے،
 فقہاء اسلام کی تصریحات اس کی لفظ بلفظ تائید کرتی ہیں۔

اس کے ضمن میں وہ مقصدی بات بھی واضح ہو جائے گی جس کی یہاں توضیح
 کرنی مقصود ہے۔ اس سے اگرچہ مضمون ایک حد تک طویل ضرور ہو جائے گا، مگر
 اس سے یہ فائدہ بھی حاصل ہو گا کہ مسئلہ کی مزید تشریح کے علاوہ ان لوگوں پر معاملہ
 کی اصل حقیقت بھی واضح ہو جائے گی جو محض اس بنا پر بعض حضرات کے غلط
 پرہیزگاروں سے غلط فہمی میں پڑ گئے ہیں کہ انہیں معاملہ کی اصلیت اور مسئلہ
 کی حقیقت معلوم نہیں ہے یا وہ پرہیزگاروں نے والوں کے بارے میں یہ تصور

تصور رکھتے ہیں کہ جو کچھ یہ حضرات کہتے ہیں وہ کبھی غلط نہیں ہو سکتا۔ ذیل میں اصل مضمرن ملاحظہ فرمائیں:

خلع کے بارے میں مولانا مودودی کی تصریحات

”نوجوان کے حقوق متعین کرتے ہوئے مولانا نے اپنی کتاب ”حقوق الزوجین“

میں فرمایا ہے:-

”شرح اسلامی نے جس طرح مرد کو یہ حق دیا ہے کہ جس عورت کو وہ ناپسند کرتا ہے اور جس کے ساتھ وہ کسی طرح نباہ نہیں سکتا، اُسے طلاق دے دے، اسی طرح عورت کو بھی یہ حق دیا ہے کہ جس مرد کو وہ ناپسند کرتی ہو، اور کسی طرح اس کے ساتھ گزار سہ نہ کر سکتی ہو اس سے خلع حاصل کرے۔ اس باب میں احکام شریعت کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو اخلاقی ہے، دوسرا قانونی۔ اخلاقی پہلو تو یہ ہے کہ خواہ مرد ہو یا عورت۔ ہر ایک کو طلاق یا خلع کا اختیار صرف ایک آخری چارہ کار کے طور پر استعمال کرنا چاہیے۔ نہ یہ کہ محض خراہشات کی تسکین کے لیے طلاق اور خلع کو

لے یہ اور آنے والی عبارات اور حدیثیں صاف طور پر بتلاتی ہیں کہ مولانا کے نزدیک خلع کا حق عورت کو بھی حاصل ہو گا کہ مرد کے ساتھ اس کا نباہنا ممکن نہ رہے اور گزار نہ ہو سکے۔ پھر خلع کا حق حاصل نہ ہو گا۔ مگر افسوس ہے کہ اس تفسیر کے باوجود بھی بعض دیندار حضرات جو عالم بھی کہلاتے ہیں اور متقی و پرہیزگار بھی، مولانا کے متعلق یہ کہتے پھرتے ہیں کہ وہ ہر حالت میں عورت کو خلع کا حق دیتے ہیں۔

کھیل بنا لیا جائے۔ چنانچہ احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات منقول ہیں کہ: **ان الله لا يحب الذواقين والذواقات** : اللہ مزے چکھنے والوں اور مزے چکھنے والیوں کو پسند نہیں کرتا ہے۔ **لعن الله كل مطلق ذواق** : ہر طلاق لنت بکثرت طلاق دینے پر اللہ نے لعنت کی ہے۔ **ایما امرأة اختلعت من زوجها یغیون شونہا فعلیہا لعنة الله والملائكة والناس اجمعین** : جس کسی عورت نے اپنے شوہر سے کسی زیادتی کے بغیر خلع لیا۔ اس پر اللہ اور ملائکہ اور سب لوگوں کی لعنت ہوگی۔ **المختلعات من المناقات** : خلع کرکھل بنانے والی عورتیں منافق ہیں۔ لیکن! قانون جس کا کام حقوق امتیاض متعین کرنا ہے، اس پہلو سے بحث نہیں کرتا۔ وہ جس طرح مرد کو شوہر ہونے کی حیثیت سے طلاق کا حق دیتا ہے۔ اسی طرح عورت کو بھی بیوی ہونے کی حیثیت سے خلع کا حق دیتا ہے تاکہ دونوں کے لیے بوقت ضرورت عقد نکاح سے آزادی حاصل کرنا ممکن ہو۔ اور کوئی فرقی بھی ایسی حالت میں مبتلا نہ کر دیا جائے کہ دل میں نفرت ہے، مقاصد نکاح پورے نہیں ہوتے ہیں۔ رشتہ ازدواج ایک مصیبت بن گیا ہے۔ مگر جبراً ایک دوسرے کے ساتھ محض اس لیے بندھے ہوئے ہیں کہ اس گرفت سے آزاد ہونے کے لیے کوئی صورت نہیں ہے۔ رہا یہ سوال کہ دونوں میں سے کوئی فرقی اپنے حقوق کو بے جا طور پر استعمال کرے گا تو اس بارے میں قانون جہاں تک ممکن اور معقول ہے پابندیاں عائد کرتا ہے مگر حق کو بجا یا بے جا استعمال کرنے کا انحصار بڑی حد تک خود استعمال کرنے والے کے اختیار تفسیری اور اس کی دیانت اور خدا ترسی پر ہے۔ اس کے اور

خدا کے سوا کوئی بھی یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ وہ محض طالب لذت ہے، یا فی الواقع اس حق کے استعمال کی جائز حاجت رکھتا ہے۔ قانون اس کا فطری حق اُسے دینے کے بعد اس کو بے جا استعمال سے روکنے کے لیے صرت ضروری پابندیاں اس پر عائد کر سکتا ہے۔ چنانچہ طلاق کی بحث میں آپ دیکھ چکے ہیں کہ مرد کو عورت سے علیحدگی اختیار کرنے کا حق دینے کے ساتھ اس پر متعدد قیود لگا دی گئی ہیں۔ مثلاً یہ کہ جو مہر اس نے عورت کو دیا تھا اس کا نقصان گوارا کرے۔ زمانہ حیض میں طلاق نہ دے۔ تین طہروں میں ایک ایک طلاق دے۔ عورت کو زمانہ عدت میں اپنے ساتھ رکھے۔ اور جب تین طلاقیں دے چکے تو پھر وہ عورت تحلیل کے بغیر اس کے نکاح میں نہ آ سکے۔ اسی طرح عورت کو بھی خلع کا حق دینے کے ساتھ چند قیود عائد کر دی ہیں جن کو قرآن مجید کی اس مختصر سی آیت میں بہ تمام و کمال درج کر دیا گیا ہے:

وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ

يَخُفَا أَنْ لَا يَقِيَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا يَقِيَا حُدُودَ

اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ - (البقرہ)

ترجمہ ہمارے لیے جائز نہیں کہ جو کچھ تم بیویوں کو دے چکے ہو وہ

واپس لے لو۔ (آیہ کہ میاں بیوی کو یہ خوف ہو کہ اللہ کی حدود پر قائم

نہ رہ سکیں گے تو ایسی صورت میں جبکہ اللہ کی حدود پر میاں بیوی

دونوں کے قائم نہ رہنے کا قلم کو خوف ہو کچھ مضائقہ نہیں اگر عورت

کچھ معارضہ دے کر عقد نکاح سے آزادی حاصل کرے۔

اس آیت سے حسبِ ذیل احکام مستنبط ہوتے ہیں :-

۱۱) خلع ایسی حالت میں ہونا چاہیے جبکہ حدود اللہ کے ٹوٹ جانے کا خوف ہو۔ فلا جناح علیہما کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ اگرچہ خلع ایک بری چیز ہے جس طرح کہ طلاق بری چیز ہے۔ لیکن جبکہ یہ خوف ہو کہ حدود اللہ ٹوٹ جائیں گی تو خلع لینے میں کوئی بُرائی نہیں ہے۔“

۲) جب عورت عقد نکاح سے آزاد ہونا چاہے تو وہ بھی اسی طرح مال کی قربانی گوارا کرے جس طرح مرد کو اپنی خواہش سے طلاق دینے کی صورت میں گوارا کرنی پڑتی ہے۔ مرد اگر خود طلاق دے تو وہ اس مال میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا جو اس نے عورت کو دیا تھا۔ اور اگر عورت جذائی کی خواہش کرے تو وہ اس مال میں سے کچھ حصہ یا پورے مال کو واپس کر کے جدا ہو سکتی ہے جو اُس نے شوہر سے لیا تھا۔

۱۔ یہ حکم جبکہ کہ طلاق مہستری کرنے کے بعد دی گئی ہو۔ اور اگر مہستری کرنے کے بعد طلاق نہ دی گئی ہو بلکہ اس سے قبل دی گئی ہو تو مرد مہرِ مہستی سے نصف واپس لے سکتا ہے: وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضته فنصف ما فرضتم البقرہ، اور مہستری کے بعد طلاق دینے کی صورت میں کچھ نہیں لے سکتا۔ وان اردتم استبدال زوج مكان زوج ولا نعتن احداهن قطاراً فلا تاخذوا منه شيئاً۔ اناخذونه بما نانا وانما مبيناً۔ وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض بالبقرہ،

۲۔ ملاحظہ فرمائیے جو احکام ذکر کیے گئے۔ یہ قرآن مجید کے مندرجہ احکام ہیں جن میں نہ کوئی تخلف ہے اور نہ اشتباہ۔ اور نہ ایک منٹ کے لیے ایک مومن "ن" سے انکار کر سکتا ہے لہذا یہ احکام کسی تبصرے کے محتاج بھی نہیں ہیں۔ (محمد ریاض)

(۳) افتداء (یعنی معاوضہ دے کر رہائی حاصل کرنے) کے لیے محض فدیہ دینے والی کی خواہش کافی نہیں ہے بلکہ اس معاملہ کا اتمام اس وقت ہوتا ہے جبکہ فدیہ دینے والا بھی راضی ہو۔ مقصد یہ ہے کہ عورت محض ایک مقدار مال پیش کر کے آپے آپ علیحدہ نہیں ہو سکتی بلکہ علیحدہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جو مال وہ پیش کر رہی ہے اس کو شوہر قبول بھی کرے۔

(۴) خلع کے لیے صرف اس قدر کافی ہے کہ عورت اپنا پورا مہر یا اس کا کچھ حصہ پیش کر کے علیحدگی کا مطالبہ کرے۔ اور مرد اس کو قبول کر کے طلاق دے دے۔ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خلع کا فعل طرفین کی رضا مندی سے مکمل ہو جاتا ہے۔ اس سے ان لوگوں کی تردید ہو جاتی ہے جو خلع کے لیے تضاٹے قاضی کو شرط قرار دیتے ہیں۔

لے خلع کے لیے جو لوگ تضاٹے قاضی کو شرط قرار دیتے ہیں۔ وہ حسن بصری، محمد بن سیرین اور ابو عبیدہ ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ۔ امام بخاریؒ کے اس قول کے تحت کہ "واجب الخلع دون السلطان" عمرؓ نے حاکم کے بغیر بھی خلع کو جائز قرار دیا ہے۔" دیکھتے ہیں:

واشار المصنف الى خلاص في ذلك اخرجہ سعيد بن منصور

.... عن الحسن البصري قال لا يجوز الخلع دون السلطان وقال

حماد بن زيد عن محمد بن سيرين مثل ذلك واختاره ابو عبیدہ

"مصنف نے اس مسئلہ میں خلاص کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو سعید بن منصور

نے حسن بصری سے اور حماد بن زید نے محمد بن سیرین سے نقل کیا ہے کہ خلع

۵، اگر عورت فدیہ پیش کرے اور مرد قبول نہ کرے تو اس صورت میں ان کی طر
رجوع کیا جائے گا جو ختم کے مخاطب ہیں یعنی مسلمانوں کے اولوالامرا اور چونکہ اولوالا
کا آوین فرض حدود اللہ کی حفاظت ہے۔ اس لیے ان پر لازم ہوگا کہ جب اللہ

سلطان اور عالم کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اس مذہب کو ابو عبید نے بھی اختیار
کیا ہے۔“

اپنے اس مذہب کے اثبات کے لیے ان حضرات نے جس نص سے استدلال کیا ہے
اُس کو اور ان کے استدلال کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس طرح ذکر کیا ہے :

واستدل بقولہ تعالیٰ فان خفتم ان لا یقیم حدود اللہ۔ وقولہ
تعالیٰ وان خفتم شقاق بینہما فابعثوا حکما من اہلہ وحکما من
اہلہا۔ قال فجعل الخوف لغير التدرجین ولم یقل فان خافا۔
قال والمراد بالولاۃ۔ ورک الطحاوی بانہ شاذ مخالف لما علیہ الجمهور
والجہم الغفیر۔ ومن حیث النظر ان الطلاق جائز دون الحاكم نکذا
المخلع۔ ثم الذی ذهب الیہ مبنی علی ان وجود الشقاق شرط فی الخلع
والجمهور علی خلافہ واجابوا عن الآیۃ بانہا جرت علی الغالب
رفع الباری ج ۹ ص ۳۲۹

”انہوں نے آیت فان خفتم ان لا یقیم حدود اللہ اور فان خفتم
شقاق بینہما سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ان دونوں آیتوں میں نرن
کو زوجین کے بجائے ولایۃ اور حکام کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس سے

کے ٹوٹنے کا خوف متحقق ہو جائے تو عورت کو اس کا وہ حق دلوادیں جو انہی حدود اللہ کے تحفظ کے لیے اللہ تعالیٰ نے اس کو عطا کیا ہے۔

یہ مجمل احکام ہیں جن میں اس کی تصریح نہیں کہ حدود اللہ کے ٹوٹ جانے کا خوف کن صورتوں میں متحقق ہوگا؟ فدیہ متعین کرنے میں انصاف کیا ہے؟ اور اگر عورت اقتداء پر آمادہ ہو لیکن مرد قبول نہ کرے تو ایسی صورت میں قاضی کو کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے؟ ان مسائل کی تفصیلات ہم کو خلع کے ان مقدمات کی رودادوں میں ملتی ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے سامنے پیش ہوتے تھے۔

صدرِ اول کے نظائر در باب خلع

خلع کا سب سے زیادہ مشہور مقدمہ وہ ہے جس میں ثابت بن قیس سے اُن کی دو بیویوں نے خلع حاصل کیا ہے۔ اس مقدمہ کی روداد کے مختلف ٹکڑے مختلف احادیث میں وارد ہوتے ہیں جن کو ملا کر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ثابت سے اُن

معلوم ہوتا ہے کہ خلع کے لیے ان کا خوف شرط اور ان کا اذن و حکم ضروری ہیں لیکن امام محمدی نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ قول شاذ اور جہیز کے قول کا مخالفت ہے نیز یہ قول قیاس صحیح کا بھی مخالفت ہے کیونکہ طلاق اذن حاکم کے بغیر جائز ہے تو خلع بھی جائز ہونا چاہیے۔ پھر اس کے علاوہ ان کا یہ مذہب اس بات پر مبنی ہے کہ خلع میں زوجین کی باہمی مخالفت شرط ہے حالانکہ جہیز کا مذہب اس کے برعکس ہے اور آیت کا جواب یہ ہے کہ اس میں اتفاق کا ذکر مبنی بر غائبہ اور عام حالت کے پیش نظر آیت نازل ہوئی ہے۔

کی دو بیویوں نے خلع حاصل کیا تھا۔ ایک بیوی حبیلہ بنت ابی بن رسول رحمہ اللہ ابن ابی کی بہن) تھی اس کا قصہ یہ ہے کہ انہیں ثابت کی صورت ناپسند تھی انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس خلع کے لیے مرافعہ کیا۔ اور ان الفاظ میں اپنی شکایت بیان کی:

(۱) یا رسول اللہ لا یجمع راسی وراسہ شیئ ایداً۔ انی رفعت جانب الحیاء فرأیتہ اقبل فی عدۃ نفر فاذا ہوا شدہم سواداً واقصرہم قامۃ واقبحہم وجہاً۔ (ابن جریر)

(۲) واللہ ما کرہت منہ دیناً ولا خلقاً الا انی کرہت دعامۃ (ابن جریر)

(۳) واللہ لولا مخافۃ اللہ اذا دخل علی لصفت فی وجہہ (ابن جریر)

(۴) یا رسول اللہ بی من الجمال ماتری وثابت رجل دمیم۔ (عبدالرزاق، بحوالہ فتح الباری)

(۵) وما اغب علیہ فی خلق والادین والکنی الکفر فی الایمان۔ (بخاری)

”(۱) حضور! میرے اور اس کے سر کو کوئی چیز جمع نہیں کر سکتی ہیں نے اپنا گھونگھٹ جواٹھایا تو ردہ سلنسے چند آدمیوں کے ساتھ آہا تھا۔ میں نے دیکھا کہ وہ سب کے زیادہ کالا اور سب کے زیادہ پست تداور سب کے زیادہ بد شکل تھا۔“ خدا کی قسم! میں دین یا اخلاق کی خرابی کے

سبب اس کو ناپسند نہیں کرتی بلکہ مجھے ناپسند اس کی بد صورتی ہے۔ اگر
خوفِ خدا نہ ہوتا تو خدا کی قسم! جب وہ میرے پاس آیا تھا تو میں اس
کے منہ پر تھوک دیتی۔

”یا رسول اللہ! میں بیسی خوبصورت ہوں، آپ دیکھتے ہیں اور
ثابت ایک بدصورت شخص ہے۔“

”میں اس کے دین اور اخلاق پر کوئی حرج نہیں رکھتی مگر مجھے اسلام
میں کفر کا خوف ہے۔“

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شکایت سُنی اور فرمایا کہ: اتدین علیہ حدیقۃ
التي اعطاك؟ جو باغ اس نے تجھ کو دیا تھا وہ تو واپس کر دے گی۔ انہوں نے
عرض کیا کہ ہاں! یا رسول اللہ! بلکہ وہ زیادہ چاہے تو زیادہ بھی دوں گی۔ حضورؐ نے
فرمایا: اما الزیادة فلا ولكن حدیقۃ زیادہ تو نہیں مگر تو اس کا باغ واپس
کر دے۔ پھر ثابت کو حکم دیا کہ اقبل الحدیقۃ وطلقها تطبیقۃ باغ قبول
کر لے اور اس کو ایک طلاق دے دے۔

ثابت بن قیس کی ایک اور بیوی حبیبۃ بنت سہل الانصاریہ تھیں جن کا واقعہ
امام مالکؒ اور ابو داؤدؒ نے اس طرح نقل کیا ہے کہ ایک روز صبح سویرے حضورؐ
صلی اللہ علیہ وسلم آستانہ نبویؐ سے برآمد ہوئے تو حبیبۃ کو کھڑا پایا۔ دریافت فرمایا
کیا عالمہ ہے؟ انہوں نے عرض کیا کہ: لا انا ولا ثابت بن قیس۔ میری اور
ثابت کی نہج نہیں سکتی۔ جب ثابت حاضر ہوئے تو حضورؐ نے فرمایا کہ یہ حبیبۃ
ہے۔ اس نے بیان کیا جو کچھ اللہ نے پاہا کہ بیان کرے۔ حبیبۃ نے کہا یا رسول اللہ

جو کچھ ثابت کرنے مجھے دیا ہے وہ سب میرے پاس ہے حضورؐ نے ثابت کو حکم دیا کہ وہ لے لے اور اس کو چھوڑ دے۔ بعض روایتوں میں حل سبیلہا کے الفاظ ہیں۔ اور بعض میں فارقھا۔ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے کہ اسے چھوڑ دو۔ ابو داؤد اور ابن جریر نے حضرت عائشہ سے اس واقعہ کو اس طرح نقل کیا ہے کہ ثابتؓ نے حبیبہؓ کو اتنا مارا تھا کہ ان کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی۔ حبیبہؓ نے آکر حضورؐ سے شکایت کی۔ آپؐ نے ثابت کو حکم دیا کہ: تخذ بعض ما لها وفارقھا۔ اس کے مال کا ایک حصہ لے لے اور عدا ہو جا۔ مگر ابن ماجہ حبیبہؓ کے جو الفاظ نقل کیے ہیں

اے مولانا نے یہ واقعہ ثابتؓ کی دوسری بیوی حبیبہ بنت سہل کا واقعہ قرار دیا ہے غالباً دو واقعوں کا قول اس لیے لیا گیا کہ ثابت بن قیس کے متعلق روایات میں جو یہ آیا ہے کہ ان سے ان کی بیوی نے خلع لیا تھا۔ اس میں محدثین کے مابین اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ ایک ہی بیوی تھی اور ایک ہی دفعہ اس کو خلع کا یہ واقعہ پیش آیا تھا مگر یہ قول محدثین کے نزدیک مختار نہیں ہے۔ مختار قول وہی ہے جو مولانا نے ذکر کیا ہے کہ یہ دو بیویاں تھیں۔ ایک جمیلہ اور دوسری حبیبہ۔ اور ثابت بن قیسؓ سے دونوں نے خلع لیا تھا۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں:

قال ابن عبد البر اختلفت في امرأة ثابت بن قيس فذكر

لبصريون انها جميلة بنت ابي ذر كما لم يدعون انها حبیبہ

وقلت، والذي يظهر انهما قصتان وقعا لامرأتين لاختلاف

اليقين وشهادة الخبرين وصحة الطريقتين۔ اھد فتح الباری ج ۱ ص ۲۲۵

اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیبہ کی خوشکامیت ثابت کے خلاف تھی وہ مارپیٹ کی نہ تھی بلکہ بد صورتی کی تھی چنانچہ انہوں نے وہی الفاظ کہے جو دوسری احادیث میں حبیبہ سے منقول ہیں۔ یعنی اگر مجھے خدا کا خوف نہ ہوتا تو ثابت کے منہ پر تھوک دیتی۔

۳۔ ابن عبد البر نے کہا ہے کہ ثابت کی پیروی کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کے محدثین کہتے ہیں کہ وہ حبیبہ تھیں، اور مدینہ کے محدثین کہتے ہیں کہ وہ حبیبہ تھیں۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہمیں کہنا ہوں کہ یہ دو واقعات ہیں جو دو بیویوں کو پیش آئے تھے کیونکہ دونوں کے سیاق مختلف اور دونوں حدیثیں مشہور اور دونوں طریقے صحیح ہیں۔

لے یہ رائے کہ باعث شکایت بد صورتی تھی نہ کہ مارپیٹ بعینہ وہی رائے ہے جو حافظ ابن حجر کے نزدیک مختار ہے۔ وہ کہتے ہیں:

وقع فی قصۃ حبیبۃ بنت سہل عند ابی داؤد انہ ضربھا فکسر بعضها لکن لم یشکک بسبب ذالک بل وقع التقریح بسبب اخر وهو انه کان دمی الخلقۃ ففی حدیث مسلم وبن شعیب عن ابیہ عن جدہ عند ابن ماجہ کانت حبیبۃ بنت سہل عند ثابت بن قیس وکان رجلاً دمیاً فکالت والله لولا محافۃ الله لبصقت فی وجهہ۔ اور فتح الباری ج ۹ ص ۳۲۸

ابن عبد البر میں قصہ حبیبہ میں یہ ذکر ہے کہ ثابت نے اس کو اتنا مارا تھا

• حضرت عمرؓ کے سامنے ایک عورت اور مرد کا مقدمہ پیش ہوا۔ آپ نے عورت کو نصیحت کی اور شوہر کے ساتھ رہنے کا مشورہ دیا۔ عورت نے قبول نہ کیا۔ اس پر آپ نے اسے ایک کوٹھڑی میں بند کر دیا جس میں کوڑا کرکٹ بھرا ہوا تھا۔ تین دن قید رکھنے کے بعد آپ نے اسے نکالا اور پوچھا کہ تیرا کیا حال رہا؟ اس نے کہا خدا کی قسم! یہی تین راتوں میں راحت نصیب ہوئی ہے۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اس کے شوہر کو حکم دیا کہ: اخلعما و یحک دلو من قرطھا۔ اس کو خلع دیدو، خواہ وہ اس کے کان کی بالیوں کے عوض میں کیوں نہ ہو۔ وکشف الغمۃ ج ۲

ربیع بنت معوذ بن عمروؓ نے اپنے شوہر سے اپنی تمام املاک کے عوض میں خلع حاصل کرنا چاہا۔ شوہر نے نہ مانا۔ حضرت عثمانؓ کے پاس مقدمہ پیش ہوا۔ حضرت عثمانؓ نے اس کو حکم دیا کہ اس کی چوٹی کا مرفاوت تک لے لے اور اس کو خلع دے دے۔ فاجازہ وامرہ باخذ عقالا سحافما دونہ۔ اہل ابن سعد بحوالہ فتح الباری ج ۹ ص ۱۳۲۶۔

احکام خلع

ان روایات سے حسب ذیل امور پر روشنی پڑتی ہے:

۴۔ کہ بدن کی ایک بڑی ٹوٹ گئی تھی لیکن فی الواقع سبب شکایت یہ نہ تھا بلکہ دوسرے سبب کی تصریح روایات میں آئی ہے وہ یہ کہ وہ بد صورت تھے۔ ابن ماجہ میں عمرو بن شعیب کی روایت یہ تصریح ہے کہ حبیبیہ ثابت بن قیس کے نکاح میں تھیں اور وہ ایک بد صورت شخص تھے۔ حبیبیہ نے کہا کہ اگر مجھے خوف خدا نہ ہوتا تو جب وہ میرے پاس آیا تھا تو میں اس کے منہ پر تھوک دیتی۔ محمد یوسف

۱۱، فان خفتم ان لا یقیم احد ودا الله کی تفسیر وہ شکایات ہیں جو ثابت بن قیس کی بیویوں سے منقول ہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان عورتوں کی اس شکایت کو خلع کے لیے کافی سمجھا کہ ان کا شوہر بد صورت ہے۔ اور وہ ان کو پسند نہیں۔ آپ نے ان کو خوبصورتی اور بد صورتی کے فلسفہ پر کوئی لیکچر نہیں دیا۔ کیونکہ آپ کی نظر شریعت کے مقاصد پر تھی۔ جب یہ امر متحقق ہو گیا کہ ان عورتوں کے دل میں شوہر کی طرف سے نفرت و کراہت بیٹھ چکی ہے تو آپ نے ان کی درخواست کو قبول فرمایا کیونکہ نفرت و کراہت کے ساتھ ایک عورت اور مرد کو جبراً ایک دوسرے سے باندرہ رکھنے کے نتائج دین اور اخلاق اور تمدن کے لیے طلاق اور خلع سے زیادہ خراب ہیں۔

۱۲۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے کہ واقعات کی روشنی میں نہ جس سے انکار کیا جاسکتا ہے اور نہ جسے جھٹلایا جاسکتا ہے کیونکہ جب عورت کے دل میں اپنے شوہر کی طرف سے اس جبر نفرت و کراہت بیٹھ جائے کہ وہ اس کے ساتھ کسی صورت سے بھی رہنے کے لیے تیار نہ ہو، نہ وہ اس کے ساتھ تعلقات زن و شوہر بحال رکھنے پر آمادہ ہو سکتی ہو تو کیا وہ ایسی حالت میں اپنے داعیات نفس پورا کرنے کے لیے کسی ناجائز ذریعہ کی تلاش میں مصروف نہ ہوگی اور کیا اس کے نتائج دین، اخلاق اور تمدن کے لیے طلاق اور خلع سے زیادہ خطرناک بلکہ تباہ کن ثابت نہ ہوں گے؟ آج جن قوموں کے دل، دماغ پر جاہلی حمت سوار، اور ناجائز قومی عزت کا جذبہ غالب ہے۔ اور جو کسی طرح بھی خلع یا طلاق کے ذریعہ سے عورت کی ناجائز آنادمی کے لیے تیار نہیں ہیں بلکہ اس کو اپنے لیے موت سمجھتی ہیں۔ اور موت کے بغیر عورتیں ان کے رشتہ نکاح سے آنا دھونے کا تصور بھی نہیں کر سکتی ہیں۔

ان سے تو مقاصد شریعت ہی نورت ہو جانے کا خوف ہے پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے یہ قاعدہ نکلتا ہے کہ خلع کا حکم نافذ کرنے کے لیے محض اس بات کا تحقیق ہو جانا کافی ہے کہ عورت اپنے خاوند اور شوہر کو قطعی ناپسند کرتی ہے۔ اور اس کے ساتھ رہنا نہیں چاہتی ہے۔

(۲) حضرت عمرؓ کے فعل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نفرت و کراہت کے اسباب کا کھوج لگانا ضروری نہیں ہے۔ اور یہ ایک معقول بات ہے۔ عورت کو اپنے شوہر سے بہت سے ایسے اسباب کی بنا پر نفرت ہو سکتی ہے جن کو کسی کے سامنے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے اسباب بھی نفرت کے ہو سکتے ہیں جن کو اگر بیان کیا جائے تو سننے والا نفرت کے لیے کافی نہ سمجھے گا۔ لیکن جنہیں ان اسباب سے رات دن سابقہ پیش آتا ہے ان کے دل میں نفرت پیدا کرنے کے

۴۔ وہاں جب عورتوں اور شوہروں کے اندراجی تعلقات خراب ہونے لگتے ہیں تو عورتیں دُڑا جی مردوں کو ناجائز تعلقات قائم کرتی ہیں پھر اس کے جو نتائج دین اور اخلاق اور تمدن کے لیے مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ان کا مشاہدہ وہی لوگ کر سکتے ہیں جو ان قوموں کی زندگی کے نشیب و فراز اور اندرونی حالات سے باخبر ہوں تو کیا اس سے بد جہا بہتر یہ نہیں ہے کہ ایسے حالات میں خلع یا طلاق کے ذریعہ سے میاں بیوی دونوں کے درمیان تفریق کی اجازت دی جائے تاکہ دین و اخلاق اور تمدن سب خرابیوں سے محفوظ رہیں ؟

لیے وہ کافی ہوتے ہیں لہذا قاضی کا کام صرف اس واقعہ کی تحقیق کرنا ہے کہ عورت کے دل میں شوہر سے نفرت پیدا ہو چکی ہے۔ یہ فیصلہ کرنا اس کا کام نہیں ہے کہ جو وجوہ عورت بیان کر رہی ہے وہ نفرت کے لیے کافی ہیں یا نہیں ہیں۔

(۳) حضرت عمرؓ کے فعل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نفرت و کراہت کی تحقیق کے لیے قاضی شرع کوئی مناسب تدبیر اختیار کر سکتا ہے تاکہ کسی شبہ کے لیے گنجائش نہ رہے اور بالیقین معلوم ہو جائے کہ اس جوڑے میں اب نباہ ہونا متوقع نہیں ہے۔

(۴) قاضی عورت کو دھتورہ دینا کے شوہر کے ساتھ رہنے کے لیے راضی کرنے کی کوشش ضرور کر سکتا ہے۔ مگر اس کی خواہش کے خلاف اُسے مجبور نہیں کر سکتا کیونکہ خلع اس کا حق ہے جو خلع اس کو دیا ہے۔ اور اگر وہ اس امر کا اندیشہ ظاہر کرتی ہے کہ اپنے شوہر کے ساتھ رہنے میں وہ حدود اللہ پر قائم نہ رہ سکے گی تو کسی کو اس سے یہ کہنے کا حق نہیں کہ تو چاہے حدود اللہ کو توڑ دے۔ مگر اس خاص مرد کے ساتھ بہر حال تجھ کو رہنا پڑے گا۔“

۱۔ وہ ہے (۱) تک کی تمام باتیں حضرت عمرؓ کے فعل سے ظاہر اس بنا پر ہیں کہ عورت کو اپنے پہلے نصیحت کر کے شوہر کے ساتھ رہنے کی تلقین فرمائی۔ اس کے بعد نفرت و کراہت کی تحقیق کی غرض سے بطور تدبیر میں دن تک اُسے قید میں رکھا۔ لیکن اس تمام کارروائی کے باوجود نفرت و کراہت کے اسباب کی ہرگز دریافت نہ فرمائی بلکہ نفرت و کراہت کے تحقق کا علم ہو جانے کے بعد شوہر کو خلع کا حکم دے دیا اور عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور نہ کیا۔

(۵) خلع کے مسئلہ میں یہ سوال قاضی شرع کے لیے تحقیق طلب ہی نہیں ہے کہ عورت آیا جائز ضرورت کی بنا پر طالب خلع ہے یا محض نفسانی خواہشات کے لیے علیحدہ ہونا چاہتی ہے۔ اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے قاضی

لے اس دفعہ ۵ پر بعض علی حلقوں کی طرف سے بڑا ہنگامہ برپا کیا گیا ہے۔ جا بجا تقریروں اور اجلاسوں میں یہ کہا جاتا ہے کہ مودودی نے مسلمانوں میں بڑی گراہی پھیلانی ہے۔ دیکھو! وہ کہتا ہے کہ "عورت جب خلع کا مطالبہ لیکر قاضی شرع کے پاس جائے تو قاضی کے لیے یہ سوال تحقیق طلب ہی نہیں ہے کہ وہ جائز ضرورت کی بنا پر طالب خلع ہے یا محض نفسانی خواہشات کے لیے علیحدہ ہونا چاہتی ہے۔"

چاہیے تو یہ تھا کہ گراہی کے اس بھاری فتوے اور زرد روار دعویٰ کے لیے دلائل بھی یہ حضرات مضبوط اور وزن دار پیش کرتے، مگر افسوس کہ دلائل کا نمبر جب آتا ہے تو زیادہ استدلال کا کام یہ حضرات پر دہیگینڈہ اور اشتعال انگیزی سے لیتے ہیں۔ عوام کو مخاطب کر کے کہا جاتا ہے کہ لوگو! اب تو ہم اور تم سب سے یہ بیویاں جدا ہو کر رہیں گی کیونکہ ہم سب کمزور اور ضعیف العمر لوگ ہیں۔ ہماری عورتوں اور بیویوں کو اگر یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ وہ ہم سے ناراضگی کی صورت میں خلع لے سکتی ہیں تو ہماری تمام بیویاں ہمیں چھوڑ کر الگ ہو جائیں گی۔ پٹھانوں اور مسلمانوں! کیا تمہاری غیرت یہ بات گوارا کر سکتی ہے؟۔۔۔ یہ ہے ان کا زورِ استدلال جو کتاب و سنت سے انہوں نے مولانا مودودی کو گمراہ اور غلط ثابت کرنے کے لیے پیش کیا ہے۔ کیا کسی عالم سے یہ توقع رکھی جاسکتی ہے کہ وہ اختلافی مسائل میں اپنے دعویٰ کے اثبات اور مخالف کے دعویٰ کی تردید کے لیے اس طرح کا

ہرنے کی حیثیت سے جب مقدمات خلع کی سماعت کی تو اس سوال کو بالکل نظر انداز کر دیا کیونکہ اول تو اس سوال کی کما حقہ تحقیق کرنا کسی قاضی کے بس کا کام نہیں۔ دوسرا

۱۰۳۔ استدلال پیش کر کے گا؟

اس کے علاوہ جن حضرات نے علمی رنگ میں اس مسئلہ پر بحث فرمائی ہے۔ وہ اپنے استدلال میں اس حدیث کا سہارا لیتے ہیں کہ: المختصات هن المناقات یا اس کے ہم معنی جو دوسری احادیث ہیں۔ ان کو استدلال میں پیش کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ان احادیث میں خلع کو گناہ بلکہ بدترین مجرم قرار دیا گیا ہے۔ اور مولانا مودودی کہتے ہیں کہ خلع اس کا حق ہے جس کا دلوانا قاضی شرع کے ذمہ واجب ہے۔ لیکن ان حضرات نے اس بات پر غور نہیں کیا ہے کہ مولانا مودودی نے یہاں جو کچھ فرمایا ہے اس کا مطلب کیا ہے، آیا وہ ہر حیثیت سے خلع کو عورت کا ایک جائز حق سمجھتے ہیں۔ اور کسی حالت میں بھی اُسے گناہ نہیں سمجھتے ہیں یا بعض حیثیات سے اس کو عورت کا حق سمجھ کر قاضی کے ذمہ اس کا دلوانا واجب قرار دیتے ہیں۔ اور بعض دوسری حیثیات سے اُسے گناہ اور ناجائز تصور کرتے ہیں؟ جہاں تک ہم نے مولانا کا مطلب سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ خلع کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو اخلاقی ہے۔ اور دوسرا پہلو قانونی۔ اخلاقی پہلو سے بلا ضرورت محض نفسانی خواہشات کو پورا کرنے کے لیے مولانا بھی خلع کو گناہ اور بدترین جرم سمجھتے ہیں اور اسی کی مولانا نے بحث کی ابتدا میں تصریح بھی فرمائی ہے اور اسی کے لیے ان تمام احادیث کو بھی نقل کیا ہے جن میں خلع کو گناہ کہا گیا ہے۔ البتہ قانونی پہلو سے مولانا کے نزدیک خلع عورت کا وہ حق ہے جو مرد کے حق طلاق کے عوض میں اس کو دیا گیا ہے۔ اور وقت

خلع کا حق عورت کے لیے اس حق کے مقابلے میں ہے جو مرد کو طلاق کی صورت میں دیا گیا ہے۔ ذواقیت کا احتمال دونوں صورتوں میں یکساں ہے۔ مگر مرد کے حق طلاق کو قانون میں اس قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے کہ وہ ذواقیت کے لیے احتمال نہ کیا جائے۔ پس جہاں تک قانونی حق کا تعلق ہے عورت کے حق خلع کو بھی کسی اخلاقی قید سے مقید نہ ہونا چاہیے۔ تیسری بات یہ ہے کہ کوئی طالب خلع عورت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا وہ فی الحقیقت خلع کی جائز ضرورت رکھتی ہوگی یا محض ذواقہ ہوگی۔ اگر پہلی صورت ہے تو اس کے مطالبہ کو رد کرنا ظلم ہوگا۔

اور اگر دوسری صورت ہے تو اس کو خلع نہ دلوانے سے شریعت کے اہم مقصد

۴۔ ضرورت قاضی شرع کے ذمہ اس کا دلوانا لازم ہے۔ بشرطیکہ قاضی کو یہ اچھی طرح معلوم ہو جائے کہ میاں بیوی دونوں ایک دوسرے کے ساتھ حدود اللہ پر قائم رہتے ہوئے اجنبائی زندگی بسر نہیں کر سکتے ہیں اور دونوں کا نباہ ممکن نہیں رہا ہے۔ اس صورت میں قاضی شرع پر لازم ہے کہ عورت کو اس کا یہ حق دلوانے سے خواہ اس نے خلع کا مطالبہ ذواقیت کی بنا پر کیا ہو یا حقیقی ضرورت کے تحت کیا ہو۔ اس کے لیے مولانا نے چند ٹھوس اور مضبوط دلائل پیش کیے ہیں، لہذا مناسب تو یہی تھا کہ ناقدین اور معترضین حضرات ایک مکروہ پروپگنڈے کے بجائے مولانا کے دلائل پر علمی تنقید کر کے یہ ثابت کرتے کہ دلائل کی کمزوری کے باعث مولانا کا موقف کمزور، اور دعویٰ ثابت نہیں ہے۔ مگر تاحال ہمارے علم میں کسی نے بھی ایسی کوئی تنقید نہیں کی ہے۔ نہ اُن پر لب کشائی فرمائی گئی ہے صرف گراہی کے مجرذ فتنوں سے کام لیا جاتا رہا ہے۔

فوت ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ جو عورت طبعاً ذرا تہ ہودہ تو اپنے زوق کی تسکین کے لیے کوئی نہ کوئی تدبیر کر کے رہے گی۔ اگر آپ اس کو جائز طریقہ سے ایسا نہ کر دیں گے تو وہ ناباظر طریقوں سے اپنی فطرت کے داعیات کو پورا کرے گی اور یہ زیادہ بُرا ہوگا۔ ایک عورت کا پچاس شوہروں کو یکے بعد دیگرے بدلتا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ وہ کسی شخص کے نکاح میں رہتے ہوئے ایک مرتبہ بھی زنا کا ارتکاب کرے۔

۱۔ یہ عبارت بھی سہل اُن عبارات سے ہے جن کو بزرگوں نے بطور شہادت مولانا مودودی کے خلاف عوامی عدالت میں پیش کیا ہے اور جن سے مولانا مودودی کی گراہی پر استدلال کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس عبارت میں مولانا مودودی نے جس مومنانہ شان کا اظہار کیا ہے وہ نہ صرف اس قابل ہے کہ اس کی تحسین کی جائے بلکہ مناسب ہے کہ اس پر شک بھی کیا جائے۔ کیونکہ کمال ایمان کا تقاضا لازمی طور پر یہ ہے کہ مومن ہر وقت فواحش و منکرات سے حد درجہ متنفر ہو۔ اور ایمان کے مقتضیات کی محبت سے مرشار ہو اور اس کا دل اس محبت اور نفرت و کراہت سے اس حد تک معمور ہو کہ نہ معاشرت میں فواحش و منکرات کا وجود اس کے لیے قابلِ برداشت ہو اور نہ وہ کسی لمحہ میں احکام اور قوانین شریعت سے نفرت کر اہست کے تصور کو دل و دماغ میں جگہ دینے کے لیے تیار ہو۔ فواحش و منکرات سے انتہائی نفرت اور ایمان اور اس کے مقتضیات سے کمال محبت، ایمان کی دو بڑی بڑی نشانیاں ہیں۔ اور جن میں یہ دو نشانیاں پائی جاتی ہوں، اشد کی طرف سے انہیں رشد و ہدایت کی دولت نصیب ہوتی ہے۔ اور اس کے محبوب ترین بندوں میں اُن کا شمار ہوتا ہے، نہ کہ وہ راہِ حق سے برگشتہ تصور کیے جاتے ہیں۔ ایسے ہی لوگوں کے بارے میں

۱۶) اگر عورت خلع مانگے اور شوہر اس پر راضی نہ ہو تو قاضی اس کو حکم دے گا

فرمایا گیا ہے

وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبُ الْإِيمَانِ وَزَيْتُهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرِهَ الْإِيمَانُ
الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاكِبُونَ (المحجرات)
”مگر اللہ نے تم کو ایمان کی محبت دی۔ اور تمہارے دلوں میں اس کو
مرغوب کر دیا۔ اور کفر، فسق اور عصیان سے تم کو نفرت بخشی۔ ایسے لوگ
نیک اور راہِ راست پر ہیں۔“

اس مومنانہ نشان کا اظہار کرتے ہوئے مولانا مودودی نے فرمایا کہ: ”شرعی قانون
ازدواج کے مطابق ایک عورت کا پچاس شوہروں کو یکے بعد دیگرے بدنا اس سے بدجا
بہتر ہے کہ وہ ایک شخص کی قیدِ نکاح میں رہ کر ایک دفعہ بھی زنا جیسے جرم کا ارتکاب
کرے۔“ کیونکہ پچاس شوہروں سے یکے بعد دیگرے نکاح کرنا شرعی قانون کی نظر میں
کوئی جرم نہیں بلکہ جائز فعل ہے۔ اور زنا سے عمر بھر میں عورت کا ایک دفعہ بھی ملوث
ہونا صرت جرم ہی نہیں بلکہ سنگین جرم ہے جس کی وجہ سے وہ کسی وقت سنگساری
جیسی سخت ترین سزا کی بھی مستحق ہو سکتی ہے۔

کیا کوئی بڑے سے بڑا علامہ، جو بڑے بڑے دینی اداروں اور مذہبی دارالعلوم
سے نہ صرف معارفِ فراغت حاصل کر چکا ہو بلکہ ان کا سربراہ بھی رہ چکا ہو، کتاب اللہ
اور سنتِ رسول کی تعصبات کی روشنی میں ہمیں یہ بتانے کی جرأت کر سکتا ہے کہ اس
مضمون میں کتاب و سنت کی روشنی میں انی سے کوئی عیب اور نقص پایا جائے

کہ اُسے چھوڑ دے۔ تمام روایات میں یہی آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے ایسی صورتوں میں مال قبول کر کے عورت کو بچھڑ دینے کا حکم دیا ہے اور قاضی کا حکم بہر حال یہ معنی رکھتا ہے کہ محکوم علیہ اس کے بجالانے کا پابند ہو چکی کہ اگر وہ بچا نہ لائے تو قاضی شرع اس کو قید کر سکتا ہے۔ شریعت میں قاضی کی حیثیت صرف مشیر کی نہیں ہے کہ اس کا حکم محض مشورہ کے درجہ میں ہو۔ اور محکوم علیہ کو اس کے ماننے یا نہ ماننے کا اختیار ہو۔

۲) خلع کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصریح کے مطابق ایک طلاق بائن کا ہے یعنی اس کے بعد زمانہ عدت میں شوہر کو رجوع کا حق نہ ہوگا کیونکہ رجوع کا حق باقی رہنے سے خلع کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ نیز چونکہ عورت نے جو مال اس کو دیا ہے وہ عقد نکاح سے اپنی رہائی کے معاوضہ میں دیا ہے۔ اس لیے اگر شوہر معاوضہ لے لے اور اس کو رہائی نہ دے تو یہ نسیب اور دغا ہوگی جس کو شریعت جائز نہیں رکھ سکتی۔ یاں اگر عورت دوبارہ اس کے ساتھ نکاح کرنا چاہے تو کر سکتی ہے۔ کیونکہ یہ اس قسم کی طلاق ہے جس کے بعد دوبارہ نکاح کرنے کے لیے تعلیل شرط نہیں ہے۔

ہے ؟ اگر مولانا کی اس عبارت پر بزرگان دین ناراض اور غصہ ہوئے ہیں تو کیا اس کی عیب مولانا کو یہ کہنا پڑیے تھا کہ "ایک عورت کا ایک شخص کی قید نکاح میں رہتے ہوئے بچائش دفعہ زنا کرنا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ وہ اسی شخص سے خلع حاصل کر کے دوسرے شخص سے شرعی نکاح کرے ؟" معاذ اللہ ! تو پھر ایک سیدھی بات میں ٹیڑھ نکال کر دکھانے کی آخر کیا ضرورت ہے ؟ اور بزرگان دین نے اس کو دیں کی بہترین خدمت کیوں سمجھا ہے ؟

محمد یوسف

(۸) خلع کے معاوضہ کی تعیین میں اللہ تعالیٰ نے کوئی قید نہیں لگائی ہے۔ جتنے معاوضہ پر بھی زوجین راضی ہو جائیں اس پر خلع ہو سکتا ہے۔

۱۔ اس مسئلہ میں فقہاء مختلف ہوئے ہیں کہ شوہر نے عورت کو مہر میں جتنا مال دیا ہو، خلع اس سے زائد مقدار پر ہو سکتا ہے یا نہیں۔ بالفاظ دیگر بدل خلع صرف مہر کی مقدار تک محدود رکھا جائے گا۔ یا مقدار مہر سے زائد بھی خلع کا بدل ہو سکتا ہے۔ مذاہب اربعہ کے ائمہ کے ماسوا بعض دوسرے علماء کا مذہب یہ ہے کہ مہر سے زائد مقدار پر خلع نہیں ہو سکتا۔ اور شوہر کے لیے یہ جائز نہیں کہ خلع میں عورت سے مقدار مہر سے زائد مال لے لے کر نہ کہ ثابت بن قیس کو خلع کے عوض میں حضورؐ نے وہ باغ ہی دے دیا تھا جو اس نے مہر میں اپنی بیوی کو دیا تھا۔ اور مہر سے زائد مقدار کے متعلق فرمایا تھا کہ: اما الزیادۃ فلا۔ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ زوج کے لیے نہ زائد مال کا لینا جائز ہے اور نہ یہ زائد مال خلع میں بدل بن سکتا ہے۔ حاکم ابن حجر رحمہ اللہ نے ان کا یہ استدلال اس طرح نقل کیا ہے:

واستدل به على ان الخلع لا يكون الا بما اعطى الرجل المرأة
عينا او قد رها لقوله عليه السلام اتدین علیہ حدیقتہ
وفی روایۃ ابن عباس عند ابن ماجہ والبیہقی قامۃ ان
یاخذ منها ولا یزاد فی روایۃ ابن المبارک عن عطارد اما
الزیادۃ فلا۔ ۱ھ رفع اباری ج ۶ ص ۱۲

”جملہ ک حدیث سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ خلع صرف اس

لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ شوہر خلع کے معاوضہ میں اپنے

۴۔ مال پر ہو سکتا ہے جو شوہر نے عورت کو مہر میں دیا ہو۔ خواہ عین وہی مال ہو یا اس کی مقدار۔ کیونکہ حضورؐ نے جمیلہ کو صرف وہ باغ واپس کرنے کا حکم دیا تھا جو ثابتؓ نے مہر میں اس کو دیا تھا۔ ابن ماجہ اور سیوطی میں ابن عباس کی یہ روایت ذکر ہے کہ آپؐ نے ثابتؓ کو یہ حکم فرمایا تھا کہ صرف باغ اس سے لے لو اور زائد کچھ نہ لو۔ ابن مبارکؒ نے عطاء سے یہ روایت نقل کی ہے کہ حضورؐ نے ثابتؓ سے فرمایا تھا کہ زائد ہرگز نہ لے۔

مگر جمہور علمائے اہل سنت کا مذہب جن میں مذاہب اربعہ کے اکثر بھی داخل ہیں، وہ ہے جو مولانا مودودی نے اختیار کیا ہے کہ خلع مقدار مہر سے زائد پر بھی ہو سکتا ہے۔ البتہ زائد مال دنیا کمزورہ اس بنا پر ہو گا کہ یہ مکالم اخلاق کے خلاف ہے اس بنا پر اسے بہتر نہیں کہا جاسکتا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن بطلال کے حوالہ سے جمہور کا یہ مذہب اس طرح نقل کیا ہے :

قال ابن بطلال وذهب الجمهور الى انه يجوز للرجل ان يأخذ في الخلع اكثر مما اعطاه وقال مالك لما راى احدا من يفتدى بهم مبيع ذلك لکن ليس من مكالم الاخلاق۔ ۱۰

(فتح الباری - ج ۹ ص ۳۲۶)

۱۰۔ ابن بطلال کہتے ہیں کہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ خلع میں شوہر کے لیے یہ جائز ہے کہ بیوی سے مال مہر سے زائد مال لے لے۔ امام مالکؒ نے

دیئے ہوئے مال مہر سے زیادہ مال لے لے۔ آپ کا ارشاد ہے: لا یأخذ الرجل

۴۔ کہا کہ جو لوگ دین میں لائق اقتدا ہیں ان میں سے کسی ایک نے بھی اس کو منع نہیں

کیا ہے۔ البتہ یہ بہتر اس لیے نہیں کہ یہ فعل مکالم اخلاق کے خلاف ہے۔

ایک دوسرے مقام پر حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

وقال مالك لم ازل اسمع الناس ان الفدية تجوز بالصدق

وباکثر لقوله تعالى لا جناح عليهما فيما افتدت به والحديث

حبية بنت سهل۔ ۱ھ

۱۔ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ میں ہمیشہ علماء سے یہ سنتا رہا ہوں کہ

ضلع کے عوض میں صرت مہر لےنا بھی جائز ہے اور زائد از مہر بھی لینا جائز

ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ”میاں بیوی دونوں پر کوئی مضائقہ اس مال میں

نہیں جو عورت شہر مہر کو بطور فدیہ دے کر رہائی حاصل کرے۔ حبیبہ بنت

سہل کی حدیث بھی اس پر دلالت کرتی ہے۔“

۲۔ حدیث حبیبہ میں حضورؐ کا یہ ارشاد کہ اھا الزیادة فلا، ترجمہ ہوا اس کا جواب یہ

ہی ہے کہ: میں فدیہ ما بدل علی لشرط فقد یجوز ان یکون ذالک وقع علی سبیل

الاشارة وفقاً لها۔ ۱ھ (فتح الباری ج ۹ ص ۳۳۱)۔ اس میں شریعت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

بلکہ ہو سکتا ہے کہ حضورؐ حبیبہ کی حالت پر رحم کی غرض سے ثابت کو مشورۃ یہ فرمایا ہو کہ

زائد نہ لے۔“ بہر حال مولانا مودودی نے اس میں جو کچھ ذکر کیا ہے یہ بعینہ ترجمہ عدالت کے امت کا

تذہب ہے اس میں نہ مولانا متسفر وہیں مودودی نے ان کے ذہن میں بدور میں امت کے مذہب کی بجائے

من المخلقة اکثرها اعطاها۔ حضرت علیؑ نے بھی بالفاظ صریح اس کو مکروہ فرمایا ہے۔
 ائمہ مجتہدین کا بھی اس پر اتفاق ہے بلکہ عورت اگر اپنے شوہر کے ظلم کی وجہ سے خلع
 کا مطالبہ کرے تو شوہر کے لیے مال ہی لینا مکروہ ہے جیسا کہ ہدایہ میں ہے: وان
 كان المشورة من قبله يكره له ان ياخذ منها عوضا۔ اھ

مسئلہ خلع میں ایک بنیادی غلطی

خلع کی اس بحث سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ قانون اسلامی میں عورت
 اور مرد کے حقوق کے درمیان کس قدر توازن قائم کیا گیا ہے۔ اب یہ ہماری اپنی
 غلطی ہے کہ ہم نے اپنی عورتوں سے خلع کا حق عملاً سلب کر لیا اور اصول شرع کے
 خلاف عقدہ نکاح کو کلیتہً مردوں کی خواہش پر منحصر ٹھہرا دیا۔ اس سے عورتوں کی جو
 حق منقیاں ہوئیں اور ہو رہی ہیں، ان کی ذمہ داری خدا اور رسول کے قانون پر ٹپٹا نہیں
 ہے بلکہ ان لوگوں پر ہے جنہوں نے اس قانون کو سمجھنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی
 کوشش نہیں کی۔ اگر اب بھی عورتوں کے اس حق کا استقرار ہو جائے تو وہ بہت سی
 گتھیاں سلجھ جائیں گی جو ہمارے ازدواجی معاملات میں پیدا ہو گئی ہیں بلکہ گتھیوں کا
 پیدا ہونا ہی بند ہو جائے گا۔

عورت سے خلع کے حق کو جس چیز نے عملاً بالکل سلب کر لیا ہے وہ یہ غلط خیال
 ہے کہ شارع نے خلع کا معاملہ زن و شوہر کے درمیان رکھ لیا ہے اور اس میں مداخلت
 کرنا قسری کی حدود اختیار سے باہر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ خلع دنیا نہ دنیا بالکل
 مرد کی مرضی پر موقوف ہو گیا ہے۔ اگر عورت خلع حاصل کرنا چاہے اور مرد اپنی شرارت
 یا خود غرضی سے نہ دینا چاہے تو عورت کے لیے کوئی پارہ کار نہیں رہتا ہے۔ لیکن

یہ بات شارع کے منشاد کے بالکل برخلاف ہے۔ شارع کا منشاد ہرگز یہ نہ تھا کہ معاملہ نکاح کے ایک فریق کو بالکل بے بس کر کے دوسرے فریق کے ہاتھ دے دے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ بلند اخلاق اور تمدنی مقاصد فوت ہو جاتے جو اس نے ممانعت کے ساتھ دلیتہ کیے ہیں جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

اسلامی شریعت میں قانون ازدواج کی بنیاد ہی اس اصل پر رکھی گئی ہے کہ عورت اور مرد کا ازدواجی تعلق جب تک پاکیزگی اخلاق اور موت و رحمت کے ساتھ قائم رہ سکتا ہو اس کا استحکام مستحسن اور ضروری ہے اور اس کو توڑنا یا ٹوڑنے کی کوشش کرنا سخت نامحسوس ہے۔ اور جب یہ تعلق دونوں کے لیے یا دونوں میں سے ایک کے لیے اخلاق کی خرابی کا سبب بن جائے یا اس میں موت و رحمت کی جگہ نفرت و کراہت داخل ہو جاتے تو پھر اس کا ٹوٹ دینا ضروری ہے اور اس کا باقی رہنا غرض شرعی کے خلاف ہے۔ اس اصل کے ماتحت شریعت نے معاملہ نکاح کے دونوں فریقوں کو ایک ایک قانونی آلہ ایسا دیا ہے جس سے وہ عقدہ نکاح کے ناقابلِ برداشت ہو جانے کی صورت میں حل عقد کا کام لے سکتے ہیں۔ مرد کے قانونی آلہ کا نام طلاق ہے جس کے استعمال میں اُسے آزادانہ اختیار دیا گیا ہے اور اس کے بالمقابل عورت کے قانونی آلہ کا نام خلع ہے جس کے استعمال کی صورت یہ رکھی گئی ہے کہ جب وہ عقدہ نکاح کو توڑنا چاہے تو پہلے مرد سے اس کا مطالبہ کرے اور اگر مرد اس کا مطالبہ پورا کرنے سے انکار کر دے تو پھر قاضی سے مدد لے۔ زوجین کے حقوق میں توازن اسی طرح قائم رہ سکتا ہے اور خدا اور رسولؐ نے درحقیقت یہی توازن قائم کیا تھا مگر قاضی کے اختیارات کو درمیان سے خارج کر کے یہ توازن بگاڑ دیا گیا میرے

اس طرح وہ قانونی آلہ جو عورت کو دیا گیا تھا قطعاً بے کار ہو گیا اور عملاً قانون کی صورت
 گنیز کر یہ ہو گئی کہ اگر مرد کو ازدواجی تعلق میں حدود اللہ کے ٹوٹنے کا خوف ہو یا تعلق
 اس کے لیے ناقابلِ برداشت ہو جائے تو وہ اسے قطع کر سکتا ہے، لیکن اگر یہی خوف
 عورت کو ہو یا ازدواجی تعلق اس کے لیے ناقابلِ برداشت ہو جائے تو اس کے
 پاس اس تعلق کو قطع کرانے کا کوئی ذریعہ نہیں تا وقتیکہ مرد ہی اس کو آزاد نہ کرے
 وہ مجبور ہے کہ بہر حال اس تعلق میں بندھی رہے۔ خواہ حدود اللہ پر قائم رہنا اس کے
 لیے محال ہی کیوں نہ ہو جائے۔ اور مناکحت کے شرعی مقاصد بالکل ہی فوت کیوں
 نہ ہو جائیں۔

کیا کسی میں اتنی جسارت ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کی شریعت پر اتنی لہلہ
 ہونی بے انصافی کا الزام عائد کر سکے؟ یہ جسارت اگر کوئی کرتا ہو تو اسے اقوال
 فقہاء سے نہیں بلکہ کتاب و سنت سے اس کا ثبوت پیش کرنا چاہیے کہ اللہ و
 رسول نے خلع کے معاملے میں قاضی کو کوئی اختیار نہیں دیا ہے۔

مسئلہ خلع میں قاضی کے اختیارات

قرآن مجید کی جس آیت میں خلع کا قانون بیان کیا گیا ہے اس کو پھر پڑھیے :

فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا يَتَّقِيَ اللَّهَ فَإِنَّكُمْ جُنَاحٌ عَلَيْهِمَا جُنَاحٌ
 اقْتَدَتْ بِهِ . (بقرہ)

• اگر تم کو خوف ہو کہ اللہ کی حدود پر قائم نہ رہ سکیں گے تو ان دونوں
 زوجین پر اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ (عورت) کچھ فدیہ دے کر
 علیحدگی اختیار کر لے۔

اس آیت میں خود زوجین کا ذکر تو غائب کے صیغوں سے کیا گیا ہے، لہذا
 خِفْتُمْ را اگر تم کو خوف ہو، کے مخاطب وہ نہیں ہو سکتے۔ اب لا محالہ یہ ماننا پڑے گا
 کہ اس کے مخاطب مسلمانوں کے اولوالامر ہیں۔ اور حکیم الہی کا مشاہدہ یہ ہے کہ اگر خلع
 پر زوجین میں باہمی رضا مندی حاصل نہ ہو تو اولوالامر کی طرف رجوع کیا جائے گا۔
 اس کی تصدیق ان احادیث سے بھی ہوتی ہے جو اوپر ہم نقل کر چکے ہیں۔ نبی صلی اللہ
 علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے پاس خلع کے دعویٰ لے کر عورتوں کا آنا۔ اور آپ
 کا ان کی سماعت کرنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ جب زوجین میں باہمی رضا مندی
 حاصل نہ ہو تو عورت کو قاضی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اب اگر فی الواقع
 قاضی اس معاملے میں بے بس ہو اور مرد کے راضی نہ ہونے کی صورت میں قاضی اس
 سے اپنا فیصلہ نہ منوا سکتا ہو۔ اور اس کا اقتدار نہ رکھتا ہو تو قاضی کو مرجع قرار
 دینا سرے سے فضول ہی ہوگا۔

کیونکہ اس کے پاس جانے کا نتیجہ بھی وہ ہے جو نہ جانے کا ہے لیکن کیا ایت
 سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ قاضی اس معاملہ میں بے اختیار ہے؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
 اور خلفاء راشدین کے جتنے فیصلے اوپر منقول ہوئے ہیں۔ ان سب میں یا تو صبیحہ
 امر آیا ہے جیسے طَلَّقَهَا رَأْسًا، طلاق دے، فَارَقَهَا رَأْسًا سے جدا ہو گیا،
 اور خَلَّ سَبَبُهَا رَأْسًا کو چھوڑ دیا یا یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپ نے مرد کو نکاح دیا
 ہے کہ ایسا کرے۔ اور ابن جریر نے ابن عباس سے جو روایت نقل کی ہے اس کے
 الفاظ یہ ہیں کہ: ففارق بينهما رَجُلًا رَجُلًا (ان کو جدا کر دیا) اور یہی الفاظ اس
 روایت میں بھی ہیں جو جمیلہ بنت ابی بن سلول سے منقول ہے۔ اس کے بعد یہ

شبہ کرنے کی گنجائش نہیں رہتی کہ قاضی خلع کے معاملہ میں حکم دینے کا مجاز ہے۔ رہا یہ سوال کہ اگر شوہر اس حکم کو مشورہ سمجھ کر ماننے سے انکار کر دے تو کیا قاضی اس سے جبراً اپنا حکم منوا سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے عہد میں تو ایسی کوئی مثال ہم کو نہیں ملتی کہ آپ نے کوئی فیصلہ صادر کیا ہو اور کسی نے اس سے سترابی کی جرات کی ہو۔ لیکن سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ پر ہم قیاس کر سکتے ہیں جس میں آپ نے ایک ہیکڑ شوہر سے فرمایا تھا کہ: لست ببارح حتی ترضی بمثل ما رضیت بی۔ یعنی تجھے نہ چھوڑا جائے گا جب تک کہ تو بھی اسی طرح حکمیں کا فیصلہ قبول کرنے پر راضی نہ ہو جس طرح عورت راضی ہوئی ہے۔ اگر قاضی ایک شوہر کو حکمیں کا فیصلہ تسلیم کرنے سے انکار کرنے پر حراست میں رکھ سکتا ہے تو وہ خود اپنا فیصلہ منوانے کے لیے تو بدرجہ اتم قوت استعمال کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ دنیا کے تمام معاملات میں سے صرف خلع ہی کا مسئلہ ایک ایسا مسئلہ ہو جسے قاضی کے اس حق سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔

فقہ کی کتابوں میں متعدد جزئیات ایسے ملتے ہیں جن میں قاضی کو اختیار دیا گیا ہے کہ اگر شوہر اس کے حکم سے طلاق نہ دے تو قاضی خود نفرتی کرادے۔ پھر کیوں نہ خلع کے مسئلہ میں بھی قاضی کو یہ اختیار حاصل ہو؟ انتہی

(حقوق الزوجین)

”مسئلہ خلع میں قاضی کے اختیارات“ کے تحت مولانا نے جو کچھ تحریر فرمایا

ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ”شرعیات اسلامی نے جس طرح مرکز حق طلاق دیا ہے

جس کو عورت کی رضامندی کے بغیر مرد یا اختیار خود جب چاہے استعمال کر سکتا ہے۔ اسی طرح عورت کو بھی اس نے ایک حق دیا ہے جو خلع کا حق ہے۔ اور اگر زوج اپنی رضامندی سے عورت کو خلع نہ دے تو عورت عدالت کی طرف رجوع کر سکتی ہے اور عدالت اس کو اس کا یہ حق شوہر کی رضامندی کے بغیر دلا سکتی ہے۔“

بھی وہ دوسری بات ہے جس پر علماء وقت نے اعتراضات کیے ہیں اور جس کی توضیح کے لیے یہاں ”حقوق الزوجین“ کا پورا مضمون نقل کر دیا گیا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں پہلے فقہاء اسلام کی تحقیقات کی روشنی میں مسئلہ کی توضیح پیش کریں اور یہ بتائیں کہ اس مسئلہ میں مولانا مودودی نے جو کچھ اپنے لیے بطور مسک اختیار کیا ہے۔ اس میں وہ منفرد ہیں یا پہلے بھی فقہاء اسلام میں سے بعض فقہاء نے اس کو اپنے لیے بطور مذہب اختیار کیا ہے۔ پھر اس مضمون میں مولانا نے اپنے مسک کے حق میں جو دلائل پیش کیے ہیں ان کو بھی اخیر میں بطور تلخیص ذکر کریں گے۔

فقہائے اسلام کے مذاہب

علمائے امت اور فقہائے اسلام اس مسئلہ میں مختلف ہیں کہ زوجین میں یا ہی رضامندی سے اگر خلع کا معاملہ طے نہ ہو سکے اور حاکم وقاضی کے پاس مرافعہ کیا جائے تو آیا حاکم وقاضی کو یہ اختیار حاصل ہے اور اس بات کی قدرت وہ رکھتا ہے کہ شوہر کے اذن و رضامندی کے بغیر دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دے یا نہیں،
امام ابوحنیفہؒ و شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مذہب

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ تینوں ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ زوج کے اذن اور رضامندی کے بغیر حاکم اور قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ دونوں کے

ما بین تفریق کر دے۔ نہ وہ شرعاً اس کا مجاز ہے۔ اسی بنا پر تینوں ائمہ حکیم کی صورت
میں حکیم کو یہ اختیار نہیں دیتے ہیں کہ زوجین کے درمیان بغیر اس کے کہ زوجین نے ان
کو وکیل یا تفریق و الطلاق بنا دیا ہو۔ تفریق کریں بلکہ تفریق کا اختیار رضامندی کی صورت
میں زوجین کو حاصل ہے، اور ناراضگی کی صورت میں صرف شوہر ہی کو یہ اختیار حاصل ہوگا۔
امام مالکؒ، اوزاعی اور امام اسحاقؒ کا مذہب

اس کے برخلاف امام مالکؒ، اوزاعی اور امام اسحاقؒ تینوں ائمہ کا مذہب یہ ہے
کہ اگر زوج برضا بخود عورت کو خلع دینے کے لیے تیار نہ ہو تو حاکم اور قاضی کو یہ
اختیار حاصل ہے کہ وہ شوہر کی رضامندی کے بغیر میاں بیوی دونوں کے درمیان
خلع کے ذریعہ تفریق کر دے۔ اور شرعاً وہ اس کا مجاز بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تینوں
ائمہ حکیم کی صورت میں حکیم کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ وہ میاں بیوی دونوں کے درمیان
تفریق کر دیں۔ اگرچہ شوہر اس پر رضامند نہ ہو اور حکیم کو زوجین نے وکیل بھی نہ بنایا ہو۔
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے مذاہب کے اس اختلاف کو مبعہ دلائل اس طرح ذکر
کیا ہے :-

قال ابن بطال اجمع العلماء على ان الخطاب بقوله تعالى
وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا الْحُكَّامُ وَإِنِ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنْ
يُرِيدَا إِصْلَاحًا الْحُكَّامُ - وَإِنِ الْحَكَمَيْنِ يَكُونُ أَحَدُهُمَا مِنْ
جِهَةِ الرَّجُلِ وَالْآخَرُ مِنْ جِهَةِ الْمَرْأَةِ - وَالْمَا إِذَا اخْتَلَفَا
لَمْ يَقْضِ قَوْلُهُمَا - وَإِنِ اتَّفَقَا فَتُذْقُ الْجَمْعَ بَيْنَهُمَا مِنْ غَيْرِ
تَوَكُّلٍ - وَاخْتَلَفَا فَيُجَاوِزُ اتَّفَقُوا عَلَى الْفُرْقَةِ فَقَالَ مَالِكٌ

جس

اسو

رضہ

او

توف

ہم

ر

ہ

ک

ک

:

والا ذرا ہی واسحق یتفد یغیر توکیل ولا اذن من الزوجین و
قال الکوفیون والشافعی واحد یحتاجان الی الاذن۔

فاما مالک ومن تابعه فالحقوه بالعین والمولی۔ فان
الحاکم یطلق علیهما فکذا لک هذا۔ وایضا فلما کان المخلاب
بذالک الحکام وان الارسال الیهم دل علی ان بلوغ لغایة
من الجمع والتفریق الیهم وجرى الباقون علی لاصل وهو
ان الطلاق بید الزوج ثانی اذن فی ذالک ولا ینقض علیہ الحاکم
۱۰ دفعۃ الباری ج ۹ ص ۳۳۲

”ابن بطال کہتے ہیں کہ علماء اس بات پر متفق ہیں کہ آیت خُفِّم میں مذکور
حکام ہیں۔ اور ان پر یہ اصلاحات سے مراد حکمین ہیں اور حکمین میں سے ایک
مرد کی جانب سے ہوگا اور دوسرا عورت کی جانب سے۔“

اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر دونوں باہم مختلف ہو جائیں تو فیصلہ
کسی کا بھی معتبر نہ ہوگا۔ اور اگر میاں بیوی کو باہم جمع رکھنے پر متفق ہو گئے
تو ان کو باہم جمع رکھنے میں دونوں کا فیصلہ معتبر ہوگا۔ اگرچہ زوجین نے ان
کو وکیل نہ بنایا ہو۔ اختلاف اگر علماء کے درمیان ہے تو صرف اس صورت
میں ہے کہ جب دونوں حکمین تفریق پر متفق ہو جائیں۔ امام مالک، اذاعی
اور امام اسحق کہتے ہیں کہ ان کا فیصلہ تفریق میں بھی معتبر ہوگا۔ اگرچہ زوجین
نے ان کو وکیل نہ بنایا ہو۔ اور نہ ان کی طرف سے ان کو اذن ملا ہو۔ اور زوجین
اور امام شافعی و احمدیوں کہتے ہیں کہ حکمین اذن کے محتاج ہوں گے۔ امام

مالک اور اس کے قبیضین علما نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ یہ شوہر اس شوہر کے حکم میں ہے جو نامرد ہو یا بیوی سے ایلا کر چکا ہو۔ ان کا نکاح تو حاکم منسوخ کر سکتا ہے، تو یہاں بھی تفریق کر سکے گا۔ دوسری دلیل انہوں نے یہ پیش کی ہے کہ خُتْم کے مخاطب جب حکام قرار پاتے۔ اور حکمین کا بھیجتا بھی ان ہی کے سپرد ہے تو جمع اور تفریق کا آخری فیصلہ بھی انہی کے اختیار میں ہو گا۔ ان کے علاوہ جو باقی علما رہیں انہوں نے اپنے مذہب کو اصل پر مبنی کیا ہے کہ طلاق زوج ہی کے اختیار میں ہے۔ اب اگر وہ حکمین یا حاکم کو اذن دے تو فیہا، وہ نہ حاکم پھر صبراً اس سے طلاق دلاتے گا۔

حاصل الاختلاف

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی اس تفصیل سے یہ حقیقت عیاں ہو گئی کہ اگر زوجین کے مابین تفریق کرنے پر حکمین متفق ہو جائیں تو علما نے اسلام اس میں مختلف ہیں۔ امام اعظم اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا مذہب یہ ہے کہ جیت تک زوجین ان کو تفریق کے لیے اجازت نہ دیں حکمین بابتیار خود دونوں کے درمیان تفریق نہیں کر سکتے۔ اس کے برخلاف امام مالک، اوزاعی، اور امام اسحاق کہتے ہیں کہ زوجین نے ان کو تفریق کی اجازت نہ دی ہو، تب بھی حکمین باختیار خود دونوں کے درمیان تفریق کر سکتے ہیں۔ اپنے اس دعوے کے ثبوت کے لیے انہوں نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ ایک دلیل قیاس ہے۔ فرماتے ہیں کہ جو شخص نامرد ہو اور بیوی کے حقوق زوجیت ادا کرنے پر قادر نہ ہو۔ اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کرنے کا اختیار تو حاکم رکھتا ہے۔ اور اس کی اجازت کے بغیر دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق

کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ بیوی اس کا مطالبہ کرے تو یہاں بھی اذن و اجازت کے بغیر دونوں کے درمیان تفریق کرنے کا حاکم مجاز ہوگا۔ اسی طرح جو شخص اپنی بیوی سے ایلاء کر چکا ہو اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان بھی اجازت کے بغیر حاکم تفریق کر سکتا ہے تو یہاں بھی وہ اس تفریق کا مجاز ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملہ کے ابتدائی امور حکام کے اختیار میں دیئے گئے ہیں۔ اور جب معاملہ کے ابتدائی امور ان کے اختیار میں دیئے گئے تو معلوم ہوتا ہے کہ آخری تصفیہ اور جمع و تفریق کا فیصلہ بھی ان ہی کے اختیار میں ہوگا۔ اور چونکہ حکمین کی حیثیت بھی محض مشیر اور ایک مصلح کی نہیں بلکہ ایک گونہ حاکم کی ہے اس لیے وہ بھی باختیار خود حکام کی طرح زوجین کے مابین تفریق کے مجاز ہونگے۔ اب جبکہ مسئلہ علماء اسلام کے درمیان اختلافی ثابت ہوا تو فقہاء کی تصریحیات کے مطابق دلائل سے دو مختلف مذاہب میں سے ایک کے ساتھ اتفاق بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور دلائل کے ضعف و قوت کے پیش نظر ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی دی جاسکتی ہے۔ تو اگر مولانا مودودی نے زیر بحث مسئلہ میں اخلاف اور شوائع کے مقابلے میں امام مالکؒ، اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ رحمہم اللہ کے مذاہب کو اختیار کرتے ہوئے کہا کہ: یہ خلع کے معاملہ میں قاضی پس نہیں بلکہ اسے یہ اختیار اور اقتدار حاصل ہے کہ زوجین کی رضامندی کے بغیر ان کے درمیان باختیار خود تفریق کر دے۔ تو انہوں نے کوئی سادہ جرم کر دیا، جس کی وجہ سے علماء ربانین کے درباروں سے انہیں معافی نہیں مل سکتی، برائی کی انہوں نے مندرجہ بالا علینوں کے مذاہب کو اختیار کرنے اور دوسرے مذاہب

پر اس کو ترجیح دینے کے لیے چند مضبوط دلائل بھی پیش کیے ہیں جنہیں دیکھ کر یہ ترجیح نامعقول بھی نہیں بلکہ معقول معلوم ہوتی ہے۔

پس مولانا مودودی اس رائے میں نہ متفرد ہیں۔ اور نہ انہوں نے کوئی نیا مسلک ایجاد کیا ہے۔ بلکہ دو قدیم فقہی مسکوں میں سے ایک مسلک کو دوسرے مسلک کے مقابلہ میں اختیار کیا ہے۔ اور دلائل سے اس کو دوسرے مسلک پر ترجیح دی ہے اور یہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ ہمیشہ کے لیے اہل تحقیق علماء کا شیوہ رہا ہے علماء کرام کو اس مسلک پر شرعی دلائل سے تنقید کرنے کا حق تو ضرور حاصل ہے مگر اسے حاصل قرار دینا اور عوامی اسٹیج سے اس کے خلاف مکر وہ پراپیگنڈا کرنا، مولانا کے خلاف، عوام کو مذہبی اشتعال دلا کر بدظن اور متفکر کرنا یا اس کی وجہ سے مولانا پر مختلف قسم کے فتوے لگانا ان کے لیے زیبا نہیں ہے۔

تخصیص الدلائل فی المسئلہ

مولانا مودودی نے اپنی اس رائے پر کہ قاضی اور حاکم کو با اختیار خود مباح بیوی دونوں کے درمیان خلع کی صورت میں تفریق کرنے کا حق حاصل ہے اور عورت کو عدالت اس کا یہ حق دلواسکتی ہے۔ چند دلائل پیش کیے ہیں جن کو ذیل میں بطور تخصیص ہم پیش کرتے ہیں۔

دلیل اول

خلع کی آیت فَإِنْ خِفْتُمْ مِنْ غَاظِبِ الْأَمْرِ اور حاکم ہیں، جس سے اشارۃً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر نوہین کے درمیان نفرت و کراہت پیدا ہو جائے جس سے یہ نفرت متحقق ہو کہ مباح بیوی دونوں عدالت

پر قائم نہ رہ سکیں گے اور زوج عورت کو برضا و رغبت خلع نہ دے تو خلع کے اس معاملے میں عدالت اور حکام کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ کیونکہ حدود اللہ کی حفاظت اور نگرانی انہی کے ذمہ لازم کر دی گئی ہے۔ اس کی تائید ان احادیث سے بھی ہوتی ہے جن میں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے عہد میں خلع کے مقدمات لے کر عورتیں ان کی عدالتوں میں حاضر ہوا کرتی تھیں اور حضور بھی ان کی سماعت فرماتے تھے اور خلفاء راشدین بھی۔

اب اگر قاضی فی الواقع اس معاملے میں بے بس ہوتا اور شوہر کی رضامندی کے بغیر عورت کو خلع کا حق دلوانے پر قادر ہی نہ ہوتا تو آخر اس کے پاس متاخرہ لے جانے کی ضرورت کیا تھی اور عورت کو اس میں فائدہ ہی کیا ہے ؟

دلیل دوم

خلع کے مقدمات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جتنے فیصلے منقول ہیں ان تمام میں حضور نے شوہر کو طلاق دینے، یا چھوڑ دینے یا علیحدہ کرنے کا حکم دیا ہے یا خود تفریق فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی اس بارے میں بے بس نہیں ہے بلکہ تفریق کرنے اور فیصلہ کرنے کا اقتدار و اختیار بھی رکھتا ہے۔ اس لیے وہ دونوں کے درمیان تفریق کرنے کا بھی مجاز ہوگا۔

دلیل سوم

حضرت علیؑ کی سابقہ روایت سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ قاضی شرع حکمین کا فیصلہ تسلیم نہ کرنے پر شوہر کو اپنی حراست میں بطور قید رکھ سکتا ہے تو اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ دونوں کے درمیان تفریق کرنے کا فیصلہ

بھی بطور خود دے سکتا ہے۔ اور فیصلہ منوانے کا اقتدار بھی رکھتا ہے۔ اور اس سے کام بھی لے سکتا ہے۔

دلیل چہارم

دنیا کے تمام معاملات میں قاضی کا یہ حق بالا جماع تسلیم کیا گیا ہے کہ وہ ان معاملات سے متعلق مقدمات کو اپنے حکم سے فیصلہ کر دے تو کیوں نہ خلع میں بھی اس کا یہ حق تسلیم کیا جائے اور کیوں نہ اسے یہ اختیار دیا جائے کہ خلع کے معاملہ کا بھی وہ اپنے حکم سے فیصلہ کر دے؟ در آنحالیکہ خلع کے استثناء کے لیے کوئی قوی دلیل بھی ترجیح تک نہیں ملتی ہے۔

دلیل پنجم

کتب فقہ میں خلع کے علاوہ متعدد جزئیات ایسے ملتے ہیں جن میں قاضی کے حکم سے اگر شوہر طلاق نہ دے تو قاضی با اختیار خود دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کر سکتا ہے جیسے عنین، محبوب اور محزون کی ہر صورت میں، یا جیسے لعان کی صورت میں تو ایک خلع کے معاملے میں قاضی کو کیوں بے بس اور بے اختیار قرار دیا جائے۔

دلیل ششم

خلع کے معاملہ میں اگر قاضی کو بے بس اور بے اختیار قرار دیا جائے اور سارا معاملہ شوہر ہی کی رضا مندی پر موقوف اور منحصر مان لیا جائے تو بعض صورتوں میں اس سے وہ مفاسد رونما ہوں گے جو تازین از دواج کے اصل مقاصد ہی کی برخلاف کریں گے۔ مثلاً عورت یا صنفی بد اخلاقی میں مبتلا ہوگی یا ارتداد کرنے پر مجبور ہوگی۔ اور یا عمر بھر محض برائے نام قید نکاح میں رہ کر حد سے زیادہ تکلیف اور سختی

نہم میں مبتلا رہے گی جو کسی طرح بھی اسلام کے قانون ازدواج کا اقتضاء نہیں ہے نیز ایسے ازدواجی تعلق سے ہرگز شریعت کے وہ مقاصد پورے نہیں ہو سکتے، جن کے لیے قانون ازدواج بنایا گیا ہے۔ اور نہ زوجین کے مابین وہ مودت و رحمت باقی رہ سکتی ہے جو ازدواجی تعلق کا مقصد ہے۔ نہ وہ باہم مل کر تمدن کی کوئی مفید خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ اسی طرح یہ قبیح نکاح احسان کی تعریف میں بھی نہیں آسکتی ہے۔ اور نہ اس سے اخلاق کا تحفظ ہو سکتا ہے۔ ایسی حالت میں اگر عورت سے خلع کا حق بالکلیہ سلب کر لیا جائے تو ہمیں بتایا جائے کہ ایک بے گناہ عورت کی زندگی برباد ہونے یا مبتلائے فواحش ہونے، یا مجبوراً ازتداد اختیار کرنے کا وبال کس کے ذمہ ہوگا؟ خدا در رسول تو اس سے یقیناً باری ہیں کیونکہ انہوں نے اپنے قانون میں کوئی نقص نہیں چھوڑا ہے۔“

یہ ہیں وہ دلائل جن کی بنا پر مولانا مودودی نے خلع کے مسئلہ میں امام مالکؒ اور اعلیٰ اور امام اسحاقؒ کے مذہب کو دوسرے مذاہب پر ترجیح دی ہے اور یہ رائے قائم کی ہے کہ خلع کے معاملے میں قاضی بے بس اور بے اختیار نہیں ہے بلکہ شوہر کی رضا مندی کے بغیر دونوں کے درمیان تفریق کر سکتا ہے اور شرعاً وہ اس کا مجاز بھی ہے۔

ہے کوئی اللہ کا بندہ، جو سب و شتم کے بجائے کتاب و سنت کی تعلیمات کی روشنی میں ہمیں یہ بات بتائے کہ یہ رائے غلط اور اس کے حق میں دلائل غیر صحیح ہیں؟ یا مولانا کے دلائل پر علمی تنقید کرنے کی زحمت گوارا کرے؟

دلیل منقہم از مؤلف

اس مسئلہ کے حق میں شریعت نے عورت کو مرد کی طرح ایک قانونی ادا کیا ہے جس کا نام خلع ہے اور اس سے عورت بوقت ضرورت کام لے سکتی ہے اور ہر شریعہ کی رضا مندی پر خلع کا سارا معاملہ موقوف و منحصر نہیں ہے، مولانا مودودی کے مذکورہ دلائل کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن مختلفات کو منافقات قرار دیا ہے جو اپنے شوہروں سے بلا ضرورت خلع حاصل کریں۔ المختصات هن المنافقات۔ یہ بھی حضورؐ نے فرمایا ہے کہ ایسی عورتوں پر خدا، ملائکہ اور تمام لوگوں کی لعنت ہے: "ایما امرأة اختلعت من زوجها بغير شئ فليها لعنة الله والملائكة والناس اجمعين ایسی عورتیں اللہ کی نظر محبت سے بھی محروم ہیں" ان الله لا يحب الذواقين و الذواقات۔ اور ظاہر ہے کہ یہ وعید ات بہت سخت اور سزا میں بڑی سنگین ہیں جو مختلفات کے لیے تجویز کی گئی ہیں جس سے یہ حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ خلع میں عورت غیر معمولی گناہ اور حرم کی ترکیب ہوتی ہے۔

اب اگر خلع میں عورت کی حیثیت ایک حقدار کی نہیں بلکہ ایک سائلہ اور درخواست کنندہ کی ہو اور رشتہ ازدواج کا انقطاع اس کی حدود اختیار سے بالکل خارج ہو وہ صرف شوہر ہی کے قبضہ قدرت میں ہو اور جب تک شوہر اس کو منقطع نہ کرے۔ عورت کو اسے اصلاً منقطع کرنے یا کرنے کی قدرت نہ ہو۔ خواہ عدالت ہی کے ذریعہ سے کیوں نہ ہو۔ تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ خلع کے مطالبہ کی حیثیت ایک سوال اور درخواست سے زیادہ نہیں ہے۔ اور کسی چیز کے لیے درخواست

پیش کرنے پر خواہ وہ بڑی سے بڑی چیز کیوں نہ ہو۔ ایسے سخت وعیدات کا ورد اور سنگین سزاؤں کی تجویز شرعی قوانین کی رُند سے نہ مناسب ہے اور نہ معقول۔ لہذا معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی حیثیت خلع کے مقدمے میں ایک سائلہ اور درخواست کنندہ کی نہیں بلکہ رشتہ ازدواج کو منقطع کرانے کے ایک حقدار کی ہے۔ اور چونکہ اس رشتہ کے ساتھ بہت سے دینی اور دنیوی منافع اور فائدے و معاشرتی مصالح وابستہ ہیں جو بلا ضرورت اس کے انقطاع سے ضائع ہو جاتے ہیں۔ اس بنا پر میاں بیوی دونوں میں سے جس نے بھی اُسے بلا ضرورت ٹوڑا یا ٹوڑا یا، اور مندرجہ بالا منافع و مصالح کو ضائع کر دیا تو یہ اس کا ایک سنگین جرم متصور ہوگا جس پر وہ سزا کا بھی مستحق ہوگا۔ اور وعید کا بھی مورد بنے گا۔ خلع میں چونکہ یہ انقطاع عورت کی جانب سے وقوع پذیر ہوتا ہے، اس بنا پر وہ منافقات میں بھی شمار ہو سکتی ہے اور لعنت کی بھی مستحق بن سکتی ہے، اور بعید نہیں کہ زجر اُسے جنت سے بھی محروم قرار دیا جائے پس معلوم ہوا کہ خلع کے معاملے میں عورت مرد کی طرح رشتہ ازدواج کے انقطاع میں ایک حقدار کا درجہ رکھتی ہے اور اپنے اس حق کے لیے عدالت کی طرف رجوع بھی کر سکتی ہے۔ اور عدالت کے ذریعہ سے بوقت ضرورت ازدواجی تعلق کا یہ رشتہ منقطع بھی کر سکتی ہے

الحاصل

خلع کے معاملہ میں مولانا مودودی کا موقف علماء اور مشائخ وقت کے نزدیک خواہ کمزور یا غلط ہی کیوں نہ ہو مگر دلائل کے اعتبار سے اس کی قوت اور صحت نمایاں ہے۔ اور اس میں کافی وزن ہے۔ اور یہی امام مالکؒ، اوزاعی اور امام اسحاقؒ تینوں

کا مذہب بھی رہا ہے۔ علماء کرام اگر اس کی مخالفت اس بنا پر کر رہے ہیں کہ یہ مسلک
 امام اعظم رحمہ اللہ کے مذہب کے خلاف ہے تو بے شک انہیں یہ حق ضرور حاصل
 ہے کہ مولانا مودودی کے اس موقف پر دلائل سے متقید کریں۔ مگر جبکہ مولانا اپنی اس
 رائے میں منفرد نہیں بلکہ مندرجہ بالا تینوں ائمہ دین کے پیرو ہیں تو کم سے کم مولانا کی
 اس رائے پر گمراہی کا حکم لگانا تو درست نہیں ہے کیونکہ اس حکم اور فتوے کی زد میں
 مذکورہ بالا تینوں ائمہ بھی آجاتے ہیں۔ اور یہ ان کی انتہائی توفیق اور ان کی شان
 میں بڑی گستاخی ہوگی۔ خدا ترس آدمی سے اس کے ارتکاب کا تصور بھی ممکن نہیں ہے
 اور نہ یہ روش ایک عالم بلکہ ایک مومن کے شایان شان ہو سکتی ہے۔

صحابہ کرامؓ کی غلط فہمی کا مسئلہ

حال ہی میں جمعیت علماء اسلام کے بعض نفس پرست اور ہوا پسند لیڈروں نے ایک نیا مسئلہ کھڑا کر دیا ہے۔ اور جا بجا اپنی تقریروں میں مولانا مودودی کی گراہی ثابت کرنے کے لیے اس کو عوام کے سامنے بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ وہ مسئلہ صحابہ کرام کی غلط فہمی کا مسئلہ ہے۔ ان علماء کا کہنا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سمجھنے میں صحابہ کرام کو غلط فہمی لاحق نہیں ہو سکتی ہے اور کوئی عالم اگر ان کے متعلق یہ کہے یا کہدے کہ ان کو اس طرح کی غلط فہمی لاحق ہو سکتی ہے تو وہ لازماً گمراہ ہوگا۔ سچی بات یہ ہے کہ اگر جمعیت کے ذمہ دار حضرات اور علماء اسلام ہمارے مشورے پر عمل کرتے تو ہم انہیں یہ مشورہ دیتے کہ سرزمین پاکستان میں اس وقت اسلام پر جو کچھ گزر رہی ہے اور دین محمدی کی یہاں جو حالت ہے، اس کے پیش نظر آپ کے لیے ضروری ہے کہ آپ ہمیشہ کے لیے یا کم سے کم ایک عرصہ کے لیے اس طرح کے اختلافات کا انشیا دینا چھوڑ دیں تاکہ ان کی وجہ سے یہ سرزمین جو اسلام کے مقدس نام پر حاصل کی گئی ہے، اسلام کے نظام حیات کے لیے زیادہ نا سازگار نہ بنے۔ اور جو کچھ اسلامی نظام حیات کے لیے امیدیں باقی ہیں وہ یکسر ختم نہ ہونے پائیں۔ آپ مانیں یا نہ مانیں مگر یہ امر بجائے خود ایک حقیقت ہے جس سے ایک لمحہ کے لیے بھی ایک معقول شخص انکار نہیں کر سکتا کہ یہ اختلافات جمعیت کے کسی رکن اور کارکن کے

یہ ذاتی طور پر اگر مفید ثابت ہوتے ہوں تو ہوتے ہوں گے۔ مثلاً اس کی بڑی نسبت پہلے کے زیادہ چکی ہوگی۔ یا اس کے اخبار کی اشاعت کا مقررہ وسیع ہو گیا ہو گا یا مثلاً عین کے لیے اس میں ذرائع معاش پیدا ہوتے ہوں گے۔ یا کسی بڑی شخصیت کی تشریح اس کی کوئی قدر و قیمت یا کچھ اعتبار قائم ہو گیا ہو گا۔ مگر بحیثیت مجموعی ان اختلافات سے نہ مسلمانوں کو کوئی مفید فائدہ پہنچا ہے اور نہ اسلام کو۔ بلکہ نقصان ہی نقصان پہنچا ہے کیونکہ ان اختلافات سے ایک طرف عوامی فضا بے ہر کدہ ہو چکی ہے اور عوام انتہائی حیرانی اور پریشانی میں پڑ گئے ہیں کہ آخر دونوں طرف علیٰ میں، ہم کس کی بات مانیں اور کس کی نہیں۔ کس کو برسرِ حق تسلیم کریں اور کس کو گمراہ؟ اور انتخابات کے مروجہ پر کس کو کامیاب بنائیں اور کس کو نہیں؟

دوسری طرف ان اختلافات سے سرزمین پاکستان میں اسلام کے نظامِ حیات کے قیام کے امکانات ختم ہوتے جا رہے ہیں۔ اور اُس طبقہ کو ان اختلافات سے فائدہ پہنچ رہا ہے جو اصل اسلام کو بیان بحیثیت نظامِ زندگی کے آنے ہی نہیں دیتا۔ لیکن اگر جمعیت کے ذمہ دار اور علماء حضرات اختلافات چھوڑنے یا ہٹری کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے بلکہ اُن کو جاری رکھنا ہی چاہتے ہیں تو پھر کم سے کم یہ اہتمام کرنا تو ان کے لیے از حد ضروری ہے کہ ملی اور اختلافی مسائل کو برسرِ اسٹیج بیان کرنے کے لیے ایسے علماء کا انتخاب کریں جو ان مسائل کی شرعی حقیقت کو وقف ہوں، کیونکہ جمعیت کے پاس محققین علماء کا نام کی کمی نہیں۔

رہے وہ لوگ جو ان مسائل کی ایک دوسری بھی واقف نہیں ہیں اور سبذراخت حاصل کرنے کے بعد اپنی پڑھی زندگی میں اسٹیج اور اخبار کے علاوہ کسی کتاب کو

انہوں نے ہاتھ بھی نہیں لگایا ہے۔ وہ اس اہم اور ذمہ دارانہ کام کو سرانجام دینے کے ہرگز اہل نہیں ہیں اور نہ اس کے لیے مزدور ہیں۔ یہ حضرات لیڈر اور ایڈیٹر تو ہیں مگر علماء ہرگز نہیں ہیں۔ ان کو اپنی لیڈری اور ایڈیٹری کا کام کرنا چاہیے اور علمی مسائل کو ہرگز نہیں چھیڑنا چاہیے۔ خاص کر بڑے بڑے مجلسوں اور اجلاسوں میں جن میں اچھے اور محقق عالم موجود بھی ہوتے ہیں، ان کے سامنے جب یہ حضرات اپنی علمی بے بضاعتی کی وجہ سے دینی مسائل میں غلط بیانی شروع کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ کرتے ہیں جمعیت علماء اسلام کی نمائندگی، تو اس سے نہ صرف جمعیت کی بلکہ تمام علماء کی سبکی اور بدنامی ہو جاتی ہے۔ اور پھر سب پر یہ لوگ طعن و تشنیع کرتے ہیں چنانچہ زیر بحث مسئلہ پر یہ حضرات آج کل جو درنشانیاں فرماتے ہیں اور علم و فضل کے جواہر بکھیرتے ہیں انہیں دیکھ کر ان کے متعلق یہ جزم اور یقین ہوتا ہے کہ یہ حضرات ان مسائل سے ہرگز واقف نہیں ہیں۔ اور نہ انہوں نے کبھی وہ علوم پڑھے ہیں جن میں ان مسائل کی تحقیق کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ یہ حضرات جوش و خروش اور مذہب و عداوت میں اس قدر آگے بڑھ چکے ہیں کہ متعلقہ مسائل میں مولانا مودودی کی تحقیق اور علمی راستے پر دلائل سے تنقید کرنے کی بجائے جھٹ کفر یا گمراہی کے فتاری جڑ دیتے ہیں، حالانکہ انہیں اتنا بھی معلوم نہیں کہ یہ مسائل ایسے ہیں یا نہیں کہ ان میں اختلاف راستے کی وجہ سے کسی مخالفت پر کفر یا گمراہی کا فتویٰ دیا جاسکے۔ نیز انہیں یہ بھی معلوم نہیں کہ ان مسائل میں ہمارے اکابر کی اپنی رائے کیا ہے؟ کہیں اس مسئلہ میں وہ مولانا مودودی کے موافق تو نہیں ہیں؟ ذیل میں ہم زیر بحث مسئلہ کی تحقیق پیش کرتے ہیں جس سے اُدھر پر یہ تمام باتیں واضح ہو جائیں گی۔

کیا صحابہ کو حضور کے ارشادات سمجھنے میں

غلط فہمی لاحق ہو سکتی ہے ؟

پسند اکثر بر شدہ کے ترجمان القرآن میں شائع شدہ تفہیم القرآن کے ایک مضمون سے پیدا کیا گیا ہے۔ قرآن کریم میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے متعلق آیا ہے :

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ

آنَابَ رَحْمًا

”اور ہم نے سلیمان کو بھی آزمائش میں ڈالا، اور اس کی کرسی پر

ایک جسد لا کر ڈالا۔ پھر اس نے رجوع کیا۔“

اس آیت میں صراحتہ دو باتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ حضرت سلیمانؑ کو ایک فتنہ میں ڈالا گیا تھا۔ دوسری یہ کہ آپ کی کرسی پر بھی ایک جسد لا کر ڈالا گیا تھا۔ لیکن فتنہ کی کوئی تشریح و تفصیل قرآن مجید میں بیان نہیں ہوئی ہے کہ وہ کیا فتنہ تھا جس میں حضرت سلیمان علیہ السلام پڑ گئے تھے ؟ یہ بھی قرآن مجید میں بیان نہیں کیا گیا ہے کہ ان کی کرسی پر ایک جسد لا کر ڈال دینے کا مطلب کیا ہے ؟ اور اس جسد کا لا کر ڈالا جانا ان کے لیے کس نوعیت کی تنبیہ تھی جس پر انہوں نے توبہ کی ؟ اس کے جواب میں مفسرین نے جو چار مختلف مسک اختیارات کیے ہیں۔ مولانا نے چاروں کو بیان کر کے ان میں سے ہر ایک پر تنقید کی ہے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے تیسرے گروہ کے مسک کو اس طرح بیان کیا ہے کہ :

”تیسرا گروہ کہتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ نے ایک روز قسم کھاتی کہ

آج رات میں اپنی شتر بیویوں کے پاس جاؤں گا، اور ہر ایک سے

ایک مجاہد فی سبیل اللہ پیدا ہوگا۔ مگر یہ بات کہتے ہوئے انہوں نے
انشاء اللہ نہ کہا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صرف ایک بیوی حاملہ ہوئیں اور
اُن سے بھی ایک ادھورا بچہ پیدا ہوا جسے والی نے لاکر حضرت سلیمان
کی کرسی پر ڈال دیا۔

اس مسک کے متعلق مولانا نے یہ تو تسلیم کیا ہے کہ یہ بعینہ ایک حدیث کا مضمون
ہے جو ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ اور اُسے بخاری و مسلم
اور دوسرے محدثین نے متعدد طریقوں سے نقل کیا ہے۔ یہ بھی مولانا نے تسلیم کیا ہے
کہ سند کے اعتبار سے یہ قوی ہے اور باعتبار روایت اس کی صحت میں کلام نہیں کیا
جاسکتا۔ یہ بھی مولانا نے کہا ہے کہ خود بخاری میں بھی یہ حدیث مختلف مقامات پر
نقل کی گئی ہے۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

”یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کر ہے اور اُسے بخاری و مسلم اور دوسرے محدثین نے متعدد طریقوں
سے نقل کیا ہے۔ خود بخاری میں مختلف مقامات پر یہ روایت جن طریقوں
سے نقل کی گئی ہے اُن میں سے کسی میں بیویوں کی تعداد ۶۰ بیان کی
گئی ہے، کسی میں ۷۰، کسی میں ۹۰، کسی میں ۹۹، اور کسی میں ستر۔ چنانچہ
ہمک اسناد کا تعلق ہے، ان میں سے اکثر روایات کی سند قوی ہے۔
اور باعتبار روایت اس کی صحت میں کلام نہیں کیا جاسکتا۔“

لیکن مضمون حدیث پر اصول درایت کے تحت مولانا نے درج ذیل تنقید
کی ہے:

• لیکن حدیث کا مضمون صریح عقل کے خلاف ہے اور پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح ہرگز نہ فرمائی ہوگی جس طرح وہ نقل ہوئی ہے۔ بلکہ آپ نے غالباً یہودی کی یا وہ گوئیوں کا ذکر کرتے ہوئے کسی موقع پر اسے بطور مثال بیان فرمایا ہوگا۔ اور سامع کو یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی کہ اس بات کو حضور خود بطور واقعہ بیان فرما رہے ہیں۔ ایسی روایات کو محض صحبت سند کے زور پر لوگوں کے حلق سے اتر دینے کی کوشش کرنا دین کو مضحکہ بنانا ہے۔ ہر شخص خود حساب لگا کر دیکھ سکتا ہے کہ چارے کی طویل ترین رات میں بھی عشا اور فجر کے درمیان دس گیارہ گھنٹے سے زیادہ وقت نہیں ہوتا۔ اگر بیویوں کی کم سے کم تعداد ۶۰ ہی مان لی جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام اس رات بغیر دم لیے فی گھنٹہ ۶ بیوی کے حساب سے مسلسل دس گھنٹے یا ۱۱ گھنٹے مباشرت کرتے چلے گئے۔ کیا یہ عملاً ممکن بھی ہے؟ اور کیا یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ حضور نے یہ بات بطور واقعہ بیان فرمائی ہوگی؟ پھر حدیث میں یہ بات کہیں بھی نہیں بیان کی گئی ہے کہ قرآن مجید میں حضرت سلیمان کی کرسی پر جس جسد کے ڈالے جانے کا ذکر آیا ہے، اس سے مراد یہی ادھورا بچہ ہے۔ اس لیے یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ حضور نے یہ واقعہ اس آیت کی تفسیر کے طور پر بیان فرمایا تھا۔ علاوہ بریں اس بچہ کی پیدائش پر حضرت سلیمان کا استغفار کرنا تو سمجھ میں آتا ہے مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ انہوں نے استغفار

کے ساتھ یہ وعاد کیوں مانگی کہ ”مجھے وہ بادشاہی دے جو میرے بعد کسی کے

لیے سزاوار نہ ہو“ درجیان القرآن ج ۶۱ عدد ۱، اکتوبر ۱۹۶۳ء

مضمون حدیث پر مولانا نے جو کچھ تنقید کی ہے، اگرچہ وہ ان اصول سے ہرگز مخالف نہیں ہے جو محدثین نے تنقید کے لیے وضع کیے ہیں۔ بہت سی حدیثیں ایسی ملتی ہیں جنہیں سند کے اعتبار سے محدثین نے صحیح تسلیم کیا ہے مگر اس کے باوجود جب اُن کے مضامین قطعی نقل یا عقل کے صریح خلافات ہوتے ہیں تو محدثین نے اُن پر جرح کر کے انہیں قابل تسلیم نہیں قرار دیا ہے۔ لیکن کوئی شخص اگر مولانا کی اس تنقید سے متفق نہ ہو۔ اور اس بات پر اصرار کر رہا ہو کہ حدیث بلحاظ سند اور بلحاظ مضمون دونوں اعتبار سے صحیح ہے تو اس کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث ایک عالم کی نظر میں بلحاظ مضمون عقل کے خلاف ہو۔ اور وہ اُسے ثابت نہ تسلیم کرے۔ اور دوسرے عالم کے نزدیک اس کا مضمون موافق عقل ہو۔ اور وہ اُسے صحیح اور ثابت شدہ حقیقت تسلیم کرے۔

لیکن جو لوگ کہتے ہیں کہ ”مولانا نے اپنے اس تنقیدی مضمون میں چونکہ سامع حدیث صحابی کی طرف غلط فہمی ہونے کی نسبت کی ہے، اور یہ صحابہ کی انتہائی توفیق ہے، لہذا مولانا مودودی گمراہ ہو گئے ہیں، اور صحابہ کرام کو حضور کے ارشادات سمجھنے میں ہرگز غلط فہمی لاحق نہیں ہو سکتی“ — تو یہ کہنا اُن کی انتہائی غلطی ہے۔ اور نفس الامری حقیقت کے سراسر خلاف ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان بیچاروں کو ان مسائل کے مادیات تک کا علم نہیں ہے چہ جائیکہ وہ ان مسائل کی حقیقت تک پہنچ سکیں۔ ذیل میں ہم چاہتے ہیں کہ مسئلہ کی مختصر

تشریح پیش کریں۔

مسئلہ کی تشریح

مسئلہ کی تشریح کے لیے ضروری ہے کہ غلط فہمی کی جتنی ممکنہ صورتیں اقسام ہو سکتی ہیں ان سب کو تفصیل وار ذکر کیا جائے تاکہ مسئلہ کی حقیقت سمجھنے میں کوئی وقت اور خفا باقی نہ رہے اور قاری پر اس کے تمام گوشے بے نقاب ہو جائیں۔
غلط فہمی کی اقسام

لفظ "غلط فہمی" کے معنی فہم اور سمجھنے کی غلطی ہیں۔ اس کے لیے ممکنہ اقسام تین ہو سکتی ہیں:

اجتنہادی غلط فہمی

پہلی قسم اجتہادی غلط فہمی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ غیر منصوص واقعہ کے لیے شرعی نصوص اور منصوص احکام سے بذریعہ اجتہاد حکم کا استنباط کیا جائے، اور سمجھا جائے کہ غیر منصوص واقعہ کا حکم یہ ہے لیکن اس میں غلطی واقع ہو جائے۔ چونکہ اس قسم میں شرعی نصوص اور منصوص احکام سے حکم کے استنباط اور فہم میں غلطی واقع ہوتی ہے اس لیے اس غلط فہمی کا نام اجتہادی غلط فہمی ہے۔
اجتنہادی غلط فہمی کا نام علمائے شریعت کے ہاں "خطائی الاجتہاد" ہے۔
یہ اجتہادی غلط فہمی یا خطائی الاجتہاد ہر مجتہد کو لاحق ہو سکتی ہے۔ اور کوئی بھی مجتہد اس سے معصوم اور محفوظ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ انبیاء و رسل علیہم السلام بھی اس خطائی الاجتہاد سے معصوم اور محفوظ نہیں ہیں تو صحابہ یا دوسرے مجتہدین کس طرح اس غلط فہمی سے محفوظ رہیں گے؟ یہ دوسری بات ہے کہ انبیاء

علیہم السلام کے ماسوا جو مجتہدین ہیں اُن سے جس طرح یہ اجتہادی غلط فہمی یا خطا
فی الاجتہاد واقع ہو سکتی ہے۔ اسی طرح وہ اپنی اس خطا اور اجتہادی غلط فہمی
پر برقرار بھی رہ سکتے ہیں۔ بخلاف انبیاء علیہم السلام کے، کہ وہ جب اپنے اجتہادات
میں خطا کرتے ہیں تو فوراً انہیں اپنی اجتہادی غلط فہمی یا خطا میں الاجتہاد پر تنبیہ
ملتی ہے کہ یہ اجتہاد و عشاء الہی کے مطابق نہیں ہے۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے
جس پر تمام محققین علماء کا اتفاق اور اجماع ہے اور یہ اُن کے ہاں اصول مسئلہ
کے طور پر مان لیا گیا ہے کہ: کل مجتہد یخطئ و یصیب۔ اور یہ بھی علماء اصول
نے بصراحت کہا ہے کہ: ان النبی یخطئ فی الاجتہاد و لکن لا یقر علی
الخطاء۔ نبی کو اپنے اجتہاد میں خطا اور غلطی لاحق ہو سکتی ہے، مگر خطا و اور
غلطی پر برقرار نہیں رکھا جاتا۔

اس کے دلائل اور مزید تفصیلات معلوم کرنا ہوں تو اسول فقہ کی بیسٹ
کتابیں اٹھا کر دیکھ لی جائیں۔ جیسے تاریخ توضع، سلم الثبوت یا امام شافعی کے
الموافقات یا شرح عقائد الفقہاء جوف کلام میں تسمیہ کی گئی ہیں۔ ان تمام
کتابوں میں بحث اجتہاد میں یہ تفصیلات مل جائیں گی
مفہوم کلام سمجھنے میں غلط فہمی

دوسری قسم کی غلط فہمی وہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام
کے معنی اور مفہوم سمجھنے میں واقع ہوتی ہو۔ یہ غلط فہمی بھی صحابہ کرام اور دوسرے
مجتہدین کو لاحق ہو سکتی ہے۔ اور اس سے وہ محفوظ نہیں ہیں۔ اس کے لیے اُن
روایات اور احادیث میں بکثرت مثالیں پائی جاتی ہیں جو احکام سے متعلق

ہیں لیکن ساری مثالوں کا استقصاء اس مختصر مسئلہ میں نہ ممکن ہے اور نہ مطلوب اس کے لیے ایک بڑی کتاب اور دفتر درکار ہے اس لیے یہاں تزیین مقصد اور مسئلہ کی تشریح کے لیے صرف چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں جن سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو جائیگی کہ صحابہ کرامؓ کو حضورؐ کے ارشادات کے معانی اور مفاد ہم سمجھنے میں غلطی لاحق ہو سکتی ہے۔

مثال اول

پہلی مثال وہ حدیث ہے جو امام طحاوی رحمہ اللہ علیہ نے معانی الآثار میں مختلف طریقوں سے متعدد صحابہ کرامؓ سے روایت کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

السَّاءُ مِنَ الْعَاءِ۔ "غسل خروج منیٰ ہی سے واجب ہو گا۔"

یہ حدیث متعدد صحابہ کرامؓ سے منقول ہے جن میں ابو سعید خدریؓ، زید بن ثابتؓ، رفاعہ بن رافعؓ، زبیر بن العوامؓ، طلحہ بن عبید اللہؓ اور ابو ایوب انصاریؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمیع شامل ہیں

حدیث کے معنی اور مفہوم

لیکن حدیث مذکور کے جو اصل معنی اور مفہوم ہیں۔ اور جو شارع علیہ السلام نے اس سے مراد لیے ہیں۔ اس کے سمجھنے میں مندرجہ بالا حضرات صحابہ کرامؓ کو غلط فہمی لاحق ہو گئی تھی۔ ان حضرات نے حدیث کے معنی یہ سمجھے تھے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ حالت یقظہ اور حالت نوم و دنوں کو یہ حدیث شامل ہے اور ارشاد فرمایا کہ مطلب یہ ہے کہ حالت نوم اور حالت یقظہ دونوں میں غسل واجب ہو گا کہ انزال کی صورت میں منیٰ خارج ہو ورنہ غسل واجب نہ ہو گا۔ چنانچہ اسی بنا پر انہوں نے

اپنا مذہب یہ قائم کیا تھا کہ اکسالی یعنی اتقوا الختائین میں غسل واجب نہیں ہے
کیونکہ وہاں منی کا خروج نہیں پایا جاتا

اسی طرح انہوں نے یہ حکم ہمیشہ کے لیے سمجھا تھا ان کے نزدیک یہ ابتداء
اسلام کے ساتھ مخصوص نہ تھا چنانچہ جب اس مسئلہ میں انصار اور مہاجرین کے
اختلافات نے شدت اختیار کر لی۔ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے عہد میں یہ
مسئلہ ایک عدالتی مقدمہ کی شکل و صورت میں ان کے سامنے آگیا تو حضرت عمرؓ
کی عدالت کے اندر ایک بھرے مجمع میں تمام انصار نے یہ کہا کہ: "خروج منی کے
بغیر اتقوا الختائین میں غسل ہرگز واجب نہیں ہے" بجز حضرت علیؓ اور حضرت
معاذؓ کے کہ انہوں نے یہ کہا کہ اتقوا الختائین میں بھی غسل واجب ہے۔
قال علی بالناس فاتفق الناس ان الماء لا يكون الا من الماء۔ الاما
کان من علی و معاذ فقالا اذا جاوزا الختان الختان فقد وجب
الغسل رطحاوی، ج ۱ ص ۱۳۱۔ لیکن شارع علیہ السلام نے الماء من
الماء سے وہ معنی ہرگز مراد نہیں لیے تھے جن پر انصار نے اس ارشاد کو عمل
کیا تھا، بلکہ آپؐ نے یہ ارشاد خاص حالتِ نرم کے لیے فرمایا تھا۔ اور مقصد
یہ تھا کہ حالتِ نرم میں اگر کسی کو یہ محسوس ہو جاتے کہ میں نے جماع اور ہمبستی
کی ہے تو گو اس پر اس کو یقین بھی ہو مگر جب تک بیدار ہونے کے بعد اپنے
بدن یا کپڑوں پر منی کو نہ دیکھے جس سے خروج منی پر اس کو یقین حاصل ہو
اس وقت تک اس پر غسل واجب نہیں ہے۔ چنانچہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ
کہتے ہیں: فاما:

ما فیہ ذکر الماء من الماء فان ابن عباس قد روی عنہ
فی ذالک ان مرادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بہ قد کان غیر ما حملہ علیہ اہل المقالة الارلی۔

”وہ حدیث جس میں وجوب غسل کا حکم خروج منی پر متعلق کیا گیا
ہے، اس کے متعلق ابن عباسؓ سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ اس سے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد وہ نہیں تھی جس پر حدیث کو پیسے قول
والوں نے حمل کیا ہے۔ بلکہ حضورؐ کی مراد اس سے کچھ اور تھی۔“

پھر اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے ابن عباس کی درج ذیل روایت نقل کرتے ہیں
عن ابن عباس قال ان قوله علیہ السلام الماء من الماء انما
ذالک فی الاحتلام اذا رأى انه یجامع ثم لم ینزل فلا غسل
علیہ اھ وطھاری، ج ۱ ص ۳۰،

”ابن عباس کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا ہے
کہ الماء من الماء۔ اس کا حکم صورت احتلام کے لیے ہے۔ یعنی جب
حالت نرم زمیند، میں کسی کو یہ محسوس ہو کہ میں نے جماع کیا ہے لیکن
انزال اس کو نہ ہوا ہو تو اس پر غسل واجب نہیں ہے۔“

یا حبیباً کہ اکثر محدثین نے اختیار کیا ہے، حضورؐ کا ارشاد الماء من الماء
خاص ابتدائے اسلام کے لیے حکم تھا۔ جبکہ صحابہؓ کی حالت انتہائی غربت کی تھی۔
اور کپڑوں کی بڑی قلت تھی تو میاں بیوی دونوں ایک ہی جگہ ایک ہی بستر
پر بیٹ جاتے تھے۔ اور ایسی حالت میں بکثرت انتفاء الختانین وقوع پذیر ہو

سکتا ہے تو اس پر اگر غسل واجب قرار دیا جاتا تو صحابہ کو حرج اور بڑی رقت پیش آجاتی۔ اس لیے آنحضورؐ نے خاص اسی حالت کے لیے رخصت کے طور پر فرمایا کہ الماء من الماء۔ یعنی جب تک منی خارج نہ ہو تو مجرد التقاء الختانین سے غسل واجب نہیں ہے۔ لیکن جب بعد میں غریت کی حالت دور ہو گئی تو رخصت کا یہ حکم بھی رفع ہو گیا۔ اور پھر التقاء الختانین میں وجوب غسل کا حکم دے دیا گیا۔ اس کے لیے درج ذیل روایت کو ملاحظہ فرمائیں :

عن ابی بن کعب قال انما كان الماء من الماء رخصة في
اول الاسلام ثم نهي عن ذلك وامر بالفضل۔ وفي رواية
عنه انما كان الماء من الماء في اول الاسلام فلما احکم
الله الامر نهي عنه اه طحاوی، ج (ص ۱۳۰)

”ابو بن کعب کہتے ہیں کہ حضورؐ کا یہ ارشاد کہ الماء من الماء ایک
رخصتی حکم تھا ابتداء اسلام میں۔ اس کے بعد اس سے ممانعت کرنے
غسل کا حکم دے دیا گیا۔“ دوسری ایک روایت میں ہے کہ یہ ابتداء
اسلام کا حکم تھا۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے دین کا معاملہ مضبوط کر دیا
تو اس سے پھر منع فرما دیا۔“

بہر حال دونوں صورتوں میں الماء من الماء سے حضورؐ نے جو معنی مراد
لیے تھے وہ یقیناً وہ نہیں تھے جن پر انصاریؒ کی ایک بڑی جماعت نے اس سید
کو حمل کیا تھا۔ بلکہ ان کے خلاف تھے۔

اب آپ بتائیے کہ یہاں صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی جماعت کو ارشاد نبویؐ

کے معنی اور مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی لاحق ہو گئی یا نہیں؟ اور امام طحاویؒ نے خود ان کی اس غلط فہمی کا اعتراف کیا یا نہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہو اور یقیناً اثبات میں ہے تو پھر بتائیے کہ جن علماء اور محدثین نے ان کی طرف اس غلط فہمی کی نسبت کی ہے وہ آپ کے نزدیک مولانا مودودی کی طرح گمراہ اور غلط کار ثابت ہونگے یا نہیں؟ اگر نہ ہوں تو بیچارے مودودی کیوں ایک ابو ہریرہؓ کی طرف غلط فہمی کی نسبت کرنے سے گمراہ اور غلط کار ٹھہرے؟ فرق کسے کہے کوئی دلیل ہو تو ارشاد فرمائیے۔

مثال دوم

دوسری مثال وہ حدیث ہے جو بوقت قضا حاجت استقبال و استدبار قبلہ سے متعلق ہے جس میں حضورؐ نے فرمایا ہے:

اِذَا اَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ
وَلَا تَسْتَدْبِرُوْهَا وَلَكِنْ شَرِّقُوا اَوْ غَرِّبُوا۔ الحدیث بخاری و
مسلم۔ ابو داؤد، نسائی،

”اہل مدینہ! جب تم قضاے حاجت کے لیے جاؤ تو بوقت قضا
حاجت نہ قبلہ رخ ہو کر بیٹھو اور نہ اس کی طرف پیٹھ کر کے بیٹھو بلکہ
مشرق یا مغرب کی طرف متوجہ ہو کر بیٹھا کرو۔“

یہ حدیث حضرت ابو ایوبؓ انصاری نے حضورؐ سے روایت کی ہے
لیکن اس میں یہ تصریح نہیں کی گئی ہے کہ یہ حکم صحرا اور آبادی دونوں کے لیے
ہے یا صرف صحراء کے لیے ہے۔ اس طرح شارع علیہ السلام نے اس حدیث سے

جو مفہوم اور معنی مراد لیے ہیں وہ بوضوح معلوم نہیں ہوئے۔ مگر صحابہؓ نے اپنی اپنی
 سمجھ کے مطابق حضورؐ کی مراد متعین کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ چنانچہ عبداللہ
 ابن عمرؓ نے اس حدیث سے حضورؐ کی مراد یہی سمجھی ہے کہ صحراء اور آبادی دونوں
 کو یہ حکم شامل نہیں بلکہ اس سے حضورؐ کی مراد یہ ہے کہ صحرائیں اور قریب حیات
 قبلہ کی طرف نہ رخ کیا جاتے اور نہ پشت۔ باقی رہی آبادی! تو اس میں استقبال
 بھی جائز ہے اور استدبار بھی۔ اور کوئی بھی ان دونوں میں سے ممنوع نہیں ہے۔
 اسی طرح انسان اور قبلہ کے مابین اگر کوئی شے مائل ہو تو صحرائیں بھی استقبال
 اور استدبار دونوں جائز ہیں۔ درج ذیل روایت سے اس کا ثبوت واضح ہے:

من مروان الاصفہانی قال رأیت ابن عمرؓ اناخ را حلتہ
 مستقیلاً القبلة ثم جلس یقول الیہا فعلت یا یا
 عبد الرحمن الیس قد نھی عن هذا قال بلی انما نھی
 عن ذالک فی الفضاء فاذا کان بینک و بین القبلة شیء
 یتنوک فلا بأس بہ ، (ابوداؤد)

”مروان اصفہانی کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ ابن عمرؓ نے اپنی سواری
 کو ٹھہرایا پھر قبلہ کی طرف رخ کر کے پیشاب کے لیے بیٹھ گئے۔ میں نے
 ان سے کہا کہ کیا اس سے منع نہیں کیا گیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ منع
 تو کیا گیا ہے مگر غالی مہدان اور بیابان میں جبکہ آپ کے اور قبلہ
 کے درمیان کوئی مائل بطور پردہ نہ ہو۔ اور اگر کوئی مائل بطور پردہ
 ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔“

اس حدیث سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ نے ابو ایوبؓ انصاری
والی اتغنامی روایت سے حضورؐ کی مراد یہی سمجھی تھی کہ یہ صرف صحرا کے لیے ہے
اور آبادی کے لیے ہرگز نہیں ہے۔ کیونکہ آبادی میں حائل ضرور ہوتا ہے۔ لیکن
اس کے برخلاف خود راوی حدیث حضرت ابو ایوبؓ انصاری نے اس اثر
سے حضورؐ کی مراد یہی سمجھی تھی کہ یہ صحرا اور آبادی دونوں کو شامل ہے۔ اور
حضورؐ کا مقصد یہ ہے کہ خواہ آبادی میں ہو یا صحرا میں، دونوں حالتوں میں
آپ قبیلہ کی طرف بروقت تھنائے حاجت نہ رخ کریں اور نہ پشت چنانچہ اپنے
اس فہم کے مطابق جب وہ شام تشریف لے گئے تو وہاں عین آبادی میں
بھی وہ قبیلہ کی طرف رخ کر کے تھنائے حاجت نہ کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ان کا
یہ فعل خود ان سے ابوداؤد نے اس طرح نقل کیا ہے :

نقد منا الشام فوجدنا مراحيض قد يئس قبيل
القبيلة فكنا نخرق عنها ونستغفر الله - رابوداؤد
۱۰ ابو ایوبؓ کہتے ہیں کہ جب ہم شام چلے گئے تو وہاں بیت
الخلاہ قبیلہ رخ بنائے گئے تھے، تو بروقت تھنائے حاجت ہم قبیلہ
سے منحرف ہوتے تھے، مگر مجبوری سے جو کچھ استقبال ہو جاتا تو اس
کے لیے خدا سے مغفرت مانگتے۔“

ان دونوں معانی میں سے عملائے احناف نے دوسری معنی پر حدیث
کو حمل کیا ہے اور ان کے نزدیک حدیث سے حضورؐ کی مراد صرف وہی ہے
جو راوی حدیث حضرت ابو ایوبؓ انصاری نے متعین فرمائی ہے اور ابن عمرؓ

نے حدیث سے جو کچھ حضورؐ کی مراد سمجھی ہے وہ اُن کے نزدیک صحیح نہیں بلکہ غلط ہے۔
اب براہ کرم آپ یہ بتائیں کہ آپ کے نزدیک ارشاد نبویؐ کے مفہوم اور
معنی سمجھنے میں ابن عمرؓ کو غلط فہمی لاحق ہو گئی یا نہیں۔ اور آپ خود ان کی اس
غلط فہمی کے معترف ہیں یا نہیں۔ اگر آپ کے نزدیک ابن عمرؓ کو غلط فہمی نہیں ملتی
ہے بلکہ جو کچھ انہوں نے سمجھا ہے وہی حق و سوا اب اور حضورؐ کی مراد ہے تو پھر
آپ نے اپنا یہ مذہب کس بنیاد پر قائم کیا ہے کہ بنیان رآبادی، اور صحرا
دونوں میں استقبال و استدبار حرام ہیں؟ — اور اگر آپ کے نزدیک
حدیث کا مفہوم وہی صحیح ہے جو ابوالیوث انصاری نے سمجھا ہے اور جس
پر آپ نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے تو پھر ابن عمرؓ نے جو کچھ حدیث سے
حضورؐ کا مطلب سمجھا ہے لا محالہ ماننا پڑے گا کہ اس میں ان کو غلط فہمی لاحق
ہو گئی ہے۔ پس آپ بھی مولانا سرود دی کی طرح خود گمراہ ہو گئے اور صرف آپ
ہی نہیں بلکہ سارے احناف بھی گمراہ قرار پائے۔ کیونکہ ان سب کے نزدیک
ابن عمرؓ کو حضورؐ کی مراد سمجھنے میں غلط فہمی لاحق ہو گئی ہے۔ فمالکم تبون
قصر او تھدمون مصرًا؟ وتقولون یا نوا حکم مالیس لکم
به علم و تحسبونہ هینا و هو عند اللہ عظیم؟

مثال سوم در مسئلہ خیاری المجلس،

تیسری مثال مفہوم کلام میں غلط فہمی لاحق ہونے کے لیے وہ حدیث
ہے جس میں خیاری المتبائعین کے متعلق حضورؐ نے فرمایا ہے: المتبائعان
بالخیار مالہم یتفرقا به بائع اور مشتری دونوں کو خیاری ہر گاہ جب تک کہ

دونوں آپس میں ایک دوسرے سے انگ نہ ہو جائیں۔“

یہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ اس میں خیار کا جو لفظ واقع ہوا ہے اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے حنفیہ کی مراد خیار مجلس ہو اور حدیث کا مطلب یہ ہو کہ بائع اور مشتری اگر چہ ایجاب قبول سے فارغ ہو چکے ہوں۔ مگر جب تک دونوں اسی مجلس عقد میں بیٹھے رہیں تو تا برخواست مجلس دونوں کو خیار ثابت ہوگا۔ اور ہر ایک دوسرے کی ضمانت کے بغیر بھی اسی مجلس میں عقد کو فسخ کر سکے گا اس تقدیر پر خیار سے مراد خیار مجلس ہوگا۔ اور تفرق سے مراد تفرق بالابدان لیا جائے گا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ خیار سے مراد خیار قبول ہو۔ اور تفرق سے مراد تفرق بالاقوال ہو۔ اور حدیث کا مطلب یہ ہو کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے جس نے بھی ایجاب کر دیا تو جب تک دوسرا قبول کرے اور ایجاب قبول سے دونوں فارغ نہ ہو جائیں تو خیار قبول قابل کے لیے ثابت ہوگا۔ اس تقدیر پر خیار سے خیار قبول مراد ہوگا۔ اور تفرق سے تفرق بالاقوال۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خیار سے تو مراد خیار قبول ہو مگر تفرق سے تفرق بالابدان مراد ہو۔ اور حدیث کا مطلب یہ ہو کہ قابل کو تا برخواست مجلس خیار قبول ممتد رہے گا۔ بہر حال خیار سے جب خیار قبول مراد لیا جائے تو ارشاد نبوی کا مقصد یہ ہوگا کہ ایک کے ایجاب کرنے سے دوسرا قبول کرنے پر مجبور نہ ہوگا بلکہ اُسے اختیار ہوگا کہ عقد کو قبول کرے یا اس کو رد کر دے۔ اور یہ اختیار تا برخواست مجلس رہے گا۔ ہمارے احناف نے حدیث مذکور کو دوسرے احتمال پر حمل کر کے یہ

دعویٰ کیا ہے کہ حدیث سے حضورؐ کی مراد صرف یہی آخری معنی ہیں۔ اور پہلا احتمال اور معنی ہرگز حضورؐ کی مراد نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ بائع اور مشتری جب ایک دفعہ ایجاب و قبول سے فارغ ہو جائیں تو پھر خیار مجلس کسی کو بھی ثابت نہیں ہے۔

اور شوانع نے دعویٰ کیا ہے کہ حدیث سے حضورؐ کی مراد صرف پہلے معنی ہیں اور آخری احتمال ہرگز حضورؐ کی مراد نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ بائع اور مشتری اگرچہ ایجاب و قبول سے فارغ بھی ہو چکے ہوں۔ مگر جب تک دونوں ایک دوسرے سے جدا اور الگ نہ ہو جائیں بلکہ مجلس عقد میں بیٹھے ہیں اس وقت تک دونوں کے لیے خیار نسخ حاصل ہوگا اور اسی خیار کا نام ہے خیار مجلس۔

شوانع اپنے دعویٰ کے اثبات کے لیے جہاں دوسری دلیلیں پیش کرتے ہیں وہاں وہ خود راوی حدیث کے نہم اور فعل دونوں سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کے راوی عبد اللہ ابن عمرؓ ہیں۔ اور انہوں نے حدیث مذکور میں لفظ الخیار سے خیار مجلس اور تفرق سے تفرق بالابدان مراد لیا ہے۔ اور حدیث کا مطلب انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ حضورؐ کی مراد یہ ہے کہ تقابل عین جب تک دونوں ایک دوسرے سے خلیفہ اور الگ نہ ہو جائیں۔ تو دونوں کے لیے خیار مجلس ثابت ہوگا۔ اگرچہ دونوں ایجاب و قبول سے فارغ ہو چکے ہوں چنانچہ امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے :

والقول الاول اصح لان ابن عمر هو راوی عن رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دھرا علم معنی ماری ۱۵
 پہلا قول ذکر خیار سے خیار مجلس اور تفرق سے تفرق بالابن
 مراد ہے (زیادہ صبح اس وجہ سے ہے کہ ابن عمرؓ ہی نے اس روایت
 کو حضورؐ سے نقل کیا ہے اور وہ اپنی روایت کردہ حدیث کی مراد
 کو دوسروں سے زیادہ جانتے ہیں۔)

نیز وہ کہتے ہیں کہ راوی حدیث ابن عمرؓ کا عمل بھی اسی کے مطابق ہے۔
 چنانچہ جب بھی وہ کسی کے ساتھ عقد بیع کرتے تھے اور چاہتے تھے کہ بیع واجب
 اور لازم ہو کر قابل فسخ نہ رہے تو ایجاب و قبول کے بعد مجلس سے کھڑے ہوتے
 تاکہ خیار مجلس باقی نہ رہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

وکان ابن عمر اذا ابتاع بیعا دھوقا عدا مقام لیحب لہ ۱۵
 وروی عنہ اندکان اذا اراد ان یوجب البیع مثنی لیحب
 لہ ۱۵۔ (ترمذی، ج ۱ ص ۱۵)

ابن عمرؓ جب کسی کے ساتھ عقد بیع کرتے اور پہلے سے بیٹھے ہوتے
 ہوتے تو کھڑے ہو جاتے تاکہ بیع ان کے لیے نافذ اور لازم ہو۔ یہی
 ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ بیع نافذ اور لازم کرنے کا ارادہ
 کرتے تو مجلس عقد سے اٹھ کر چلے جاتے تاکہ بیع لازم ہو جائے۔

لیکن ہم احنافؒ ہرگز یہ بات ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ المتبائع
 بالخیار المرفق سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد
 وہی ہے جو ابن عمرؓ نے سمجھی اور بیان کی ہے بلکہ حدیث مذکور سے حضورؐ کی مراد

یہ ہے کہ خیار سے مراد خیار قبول، اور تفرق سے مراد تفرق بالاقوال ہے۔ اب ہم آپ حضرات کی عالمانہ اور ذمہ دارانہ پوزیشن کو سامنے رکھ کر آپ سے یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ کیا آپ کے نزدیک ابن عمرؓ کو حدیث مذکور کے مفہوم اور معنی سمجھنے میں غلط فہمی لاحق ہو گئی ہے یا نہیں؟ اگر لاحق ہو گئی ہے اور آپ اورتام احناف اس کے معترف ہیں تو جب آپ کے خیال میں صحابی کی طرف غلط فہمی کی نسبت گمراہی ہے تو اپنے اورتام احناف کے متعلق آپ کی رائے عالی کیا ہوگی؟ آیا گمراہی کا یہ فتویٰ اپنے اوپر بھی چسپاں کریں گے یا نہیں؟ اگر کریں گے تو جب آپ خود گمراہ ٹھیرے تو دوسروں کو گمراہ کہنے کا حق آپ کو کہاں سے حاصل ہوگا؟ اور اگر آپ اس غلط فہمی کی نسبت کی وجہ سے گمراہ نہیں ہوئے ہیں تو مولانا مودودی کیوں ابوہریرہؓ کی طرف غلط فہمی کی نسبت کرنے سے گمراہ ہو گئے ہیں؟ فَمَا لَهُمْ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا؟

لیکن اگر آپ کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ کو حدیث کے معنی اور مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی لاحق نہیں ہوئی ہے اور جو کچھ انہوں نے حدیث کا مطلب سمجھا ہے وہ حضورؐ کا بھی مطلب اور مقصد ہے اور وہی حق اور صواب ہے تو پھر آپ نے خیار مجلس کا انکار کس بنیاد پر کیا ہے؟ اور حدیث مذکور میں لفظ خیار کو خیار قبول پر اور تفرق کو تفرق بالاقوال پر کیوں حمل کیا ہے؟ ہا تو ابرہہ لکھراں کنتم صادقین کلام نبوی سننے میں غلط فہمی

ادپر کی تین مثالیں غلط فہمی کی دوسری قسم کے لیے ذکر کی گئی ہیں جو مفہوم کلام سمجھنے میں غلط فہمی کے نام سے ہم نے ذکر کی ہے۔ اس کے بعد غلط فہمی کی

ایک تیسری قسم بھی ہے، اس کو بھی ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔ وہ ہے کلام نبوی
سننے میں غلط فہمی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صحابیؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے کلام کو پورا، طرح سننے میں یہ غلط فہمی لاحق ہو جائے کہ یہ حضورؐ کا پورا کلام
اور ارشاد ہے حالانکہ جو کچھ اس نے سنا ہو وہ حضورؐ کا پورا ارشاد نہ ہو بلکہ
ادھورا ہو۔ اسی قبیل کی ایک غلط فہمی یہ بھی ہے کہ صحابیؓ ایک کلام سن کر
اس کے متعلق یہ خیال قائم کرے کہ یہ حضورؐ کا کلام ہے حالانکہ وہ حضورؐ کی
جائے کسی دوسرے کا کلام ہو۔ مگر صحابیؓ کو کسی وجہ سے اشتباہ لاحق ہو جائے
اور وہ اپنی جگہ یہ سمجھ بیٹھے کہ یہ حضورؐ کا کلام ہے اور پھر اس کو حضورؐ کا کلام
سمجھ کر حضورؐ کی طرف اس کی نسبت بھی کرے۔ صحابہ کرامؓ کو یہ دونوں قسم کی غلط
فہمی بھی لاحق ہو سکتی ہے اور اس سے وہ محفوظ نہیں ہیں۔ ذیل میں دونوں قسم
کی غلط فہمی کے لیے مثالیں ذکر کی جاتی ہیں۔

پہلی قسم کی مثال (مسئلہ اجتماع العیدین)

پہلی قسم کی غلط فہمی کی مثال وہ غلط فہمی ہے جو حضرت عبداللہ ابن عباس
اور عبداللہ ابن الزبیرؓ دونوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد
سننے میں لاحق ہوئی تھی، جو مسئلہ اجتماع العیدین کے متعلق فرایا گیا تھا۔ اور اسی
غلط فہمی کی بنا پر ان دونوں بزرگوں نے مسئلہ اجتماع العیدین میں مجبور صحابہ
کرامؓ سے اپنا مسلک اور مذہب بھی الگ قائم کیا تھا۔ اور اسی کو وہ حضورؐ
کی طرف منسوب بھی کیا کرتے تھے۔ اور حضورؐ کی سنت بھی سمجھتے تھے

واقف یہ ہوا کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عید

جمعہ کے دن آگئی۔ عوالی اور قرئی مدینہ منورہ سے جو لوگ عید کی نماز پڑھنے کے لیے آگئے تھے، چونکہ اُن پر جمعہ پڑھنا فرض نہ تھا اور دوسری طرف جمعہ کا وقت بھی ابھی نہیں ہوا تھا اور انتظار کر کے ظہر تک بیٹھے رہنے میں انہیں بے حد تکلیف تھی اس لیے آپ نے صرف اہل عوالی اور اہل قرئی ہی کو رخصت و اجازت دینے کے لیے انہیں مخاطب فرمایا:

قد اجتمع فی یومکم ہذا عیدان فمن شاء احبزا من
الجمعة وانا نجتمعون۔ (اخرجہ ابوداؤد من رواۃ ابی ہریرۃ ج ۱)
”آج تمہارے لیے دو عیدیں جمع ہو گئی ہیں پس جو شخص چاہتا ہے
کہ عید کی نماز پر جمعہ کے بدلہ میں اکتفا کرے تو وہ ایسا کر سکتا ہے البتہ
ہم تو جمعہ بھی پڑھیں گے۔“

اور زید ابن ارقم کی روایت میں الفاظ یہ آتے ہیں:

عن ایاس بن ابی رملۃ الشامی قال شهدت معاویۃ
بن ابی سفیان وھولیا زید بن ارقم قال اشہدت مع
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اجتماع فی یوم
قال نعم قال فکیف صنع؟ قال انہ صلی العید ثم رخص
فی الجمعة فقال من شاعر ان یصلی فلیصل۔ (ابوداؤد)
”ایاس کہتے ہیں کہ میں حضرت معاویہؓ کی خدمت میں حاضر ہوا،
وہ آٹھ لیکہ وہ زید بن ارقم سے یہ مسئلہ پوچھ رہے تھے کہ کیا تم نے کبھی
حضرتؐ کے زمانے میں دیکھا ہے کہ ایک ہی دن میں دو عیدیں جمع ہو

گئی ہوں؟ زید بن ارقم نے کہا ہاں! معاویہؓ نے پوچھا، پھر آپ نے کیا کیا تھا۔ انہوں نے فرمایا کہ حضورؐ نے عید کی نماز پڑھا کر جمعہ کے بارے میں رخصت دے دی اور فرمایا کہ جو جمعہ پڑھنا چاہتے ہیں وہ پڑھیں (اور جو جانا چاہتے ہیں وہ جا سکتے ہیں)۔

اور حضرت امام شافعیؒ نے کتاب الامم میں عمر بن عبدالعزیزؒ سے یہ روایت مہسلًا اس طرح نقل فرمائی ہے:

عن عمر بن عبدالعزیز قال اجتمع عیدان علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال من احب ان یجلس من اهل العالیۃ فلیجلس من غیر حرج۔ ۱۵

عمر بن عبدالعزیز کہتے ہیں کہ حضورؐ کے زمانے میں دو عیدیں جمع ہو گئی تھیں، تو حضورؐ نے فرمایا کہ اہل عراقی میں سے جو لوگ جمعہ کی نماز تک انتظار کر کے بخوشی بیٹھنا چاہتے ہیں وہ بیٹھے رہیں اور جو جاتے ہیں ان پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے موقوفاً امام شافعیؒ نے یہ روایت اس طرح نقل کی ہے:

عن ابی عبیدہ مولیٰ ابن ازھر قال شہدت مع عثمان بن عفان فجار فصلی ثمر النصف فخطب فقال انه قد اجتمع لکم فی یومکم ہذا عیدان فمن احب من اهل العالیۃ ان یتظروا الجمعیۃ فلیتظروا ومن احب ان یرجع فلیرج

(بحوالہ نذل المجہود، ج ۲ ص ۱۴۲)

”ابو عبید کہتے ہیں کہ میں ایک دفعہ حضرت عثمانؓ کے ساتھ عید کی نماز میں حاضر ہوا۔ انہوں نے آکر عید کی نماز پڑھائی پھر خطبہ دیا اور فرمایا کہ آج کے دن دو عیدیں جمع ہو گئی ہیں۔ پس اہل عراقی میں سے جو لوگ چاہتے ہیں کہ جمعہ کے انتظار میں بیٹھے رہیں تو وہ انتظار کریں اور جو چاہتے ہیں کہ اپنے اپنے گاؤں واپس لوٹ جائیں تو وہ لوٹ سکتے ہیں۔“

اصل الفاظ حدیث کیا ہیں؟

اب ہمیں یہ معلوم نہیں کہ حضورؐ کے ارشاد کے اصل الفاظ کیا ہیں۔ آیا وہ ہیں جو مرفوع مسند روایت میں آتے ہیں جو ابو داؤد نے ابو ہریرہؓ اور زید بن ارقم کے واسطے سے نقل کیے ہیں یا اصل الفاظ وہ ہیں جو مرسل اور موقوف روایتوں میں آتے ہیں، جن کو امام شافعیؒ نے کتاب الامم میں حضرت عثمانؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے واسطے سے نقل فرمایا ہے۔

اگر حدیث کے اصل الفاظ وہ ہوں جو موقوف اور مرسل روایتوں میں آتے ہیں جیسا کہ امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الامم میں حضرت عثمانؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ سے نقل کیے ہیں۔ تو پھر لا محالہ حضرت ابو ہریرہؓ اور زید بن ارقم کو حضورؐ کے ارشاد کے الفاظ سننے میں غلط فہمی ہوئی ہوگی۔ کیونکہ اصل ارشاد میں من اہل العالیۃ کے الفاظ موجود تھے۔ مگر انہوں نے نہیں سنے۔ اور یہ غلط فہمی ان کو لاحق ہوئی کہ حضورؐ کے ارشاد کے تمام الفاظ ایسے ہی ہیں

جو ہم نے سنے ہیں، یعنی یہ کہ: من شاء اجزاء من الجمعة۔ یا یہ کہ: من شاء ان یصلی فلیصل۔ جیسی تو انہوں نے اس ارشاد سے اہل مدینہ اور عام شہریوں کے لیے رخصت سمجھی کہ اگر وہ عید کی نماز پر اکتفا کر کے جمعہ نہ پڑھیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح عبداللہ ابن زبیر اور عبداللہ ابن عباس کو بھی حضور کے ارشاد سننے میں یہی غلط فہمی لاحق ہو گئی تھی۔ چنانچہ دونوں نے شہریوں کے لیے یہ جائز سمجھا تھا کہ وہ ایسے موقع پر عید کی نماز پڑھ کر جمعہ چھوڑ دیں۔ اور اسی پر خود ان کا بھی عمل تھا۔ چنانچہ ابوداؤد میں عطاء ابن ابی رباح سے ابن الزبیر کے متعلق یہ روایت نقل کی گئی ہے:

عن عطاء ابن ابی رباح قال صلی بنا ابن الزبیر فی یوم عید فی یوم جمعة اول النہار ثم رحننا الی الجمعة فلم یخرج الینا فصلینا وحدانا۔ وكان ابن عباس یالطائف فلما قدم ذکرنا له ذالک فقال اصاب السنة۔ (ابوداؤد، ج ۱، ص ۱۵۳)

”عطاء ابن ابی رباح کہتے ہیں کہ عبداللہ ابن زبیر نے ہمیں جمعہ کے روز عید کی نماز پڑھائی دن کے ابتدائی حصہ میں پھر جب ہم زوال کے بعد جمعہ کے لیے گئے تو وہ گھر سے نکلے ہی نہیں پس ہم نے اللہ۔ الگ نماز پڑھی۔ عبداللہ ابن عباس طائف میں تھے جب وہ آگئے تو ہم نے ان سے ابن زبیر کا واقعہ ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس نے سنت پر عمل کیا ہے۔“

لیکن بالفرض اگر حدیث کے اصل الفاظ وہ ہوں جو ابوداؤد نے زید بن ارقم اور ابوسہریرہؓ کی روایتوں میں ذکر کیے ہیں تو پھر حضرت عثمان اور عمر بن عبدالعزیز کی روایتوں میں جو من اهل العالیۃ کے الفاظ آئے ہیں۔ یہ حضورؐ کے کلام کے مفہوم اور معنی کے لیے تفسیر اور تشریح کے طور پر آئے ہوں گے اور ان سے یہ بتلانا مقصود ہوگا کہ حضورؐ نے اگرچہ الفاظ عام اور مطلق استعمال کیے تھے مگر ان سے حضورؐ کا مقصد صرف اہل عوالی کو جمعہ چھوڑ دینے کی رخصت دینا تھا، نہ کہ اہل مدینہ اور عام شہریوں کو اور خود حدیث میں بھی انا مَجْمَعُوْنَ کا لفظ اس کے لیے واضح قرینہ ہے۔

اس صورت میں زید بن ارقم، عبداللہ ابن زبیر اور ابن عباسؓ تینوں کو حضورؐ کے کلام کے معنی اور مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی لاحق ہوئی ہوگی۔ کیونکہ انہوں نے اس کلام کو رخصت عمومی پر عمل کیا تھا۔ حالانکہ کلام کا مفہوم اور حضورؐ کا مقصد یہ نہیں تھا بلکہ اس سے حضورؐ کا مقصد صرف اہل عوالی کو رخصت دینا تھا۔ بہر حال دونوں تقدیروں پر مندرجہ بالا صحابہ کرام کسی نہ کسی غلط فہمی میں ضرور واقع ہوئے تھے۔ یا مفہوم کلام میں ان کو غلط فہمی لاحق ہوئی تھی۔ یا کلام نبویؐ سننے میں ان کو غلط فہمی ہوئی تھی۔

لہذا مولانا مودودی کے مخالفین حضرات کا یہ کہنا کہ صحابہ کرامؓ کو حضورؐ کے کلام سننے یا اس کے مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی لاحق نہیں ہو سکتی، بزرگہ صیح نہیں ہے۔

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی کی تصریح

اسی واقعہ کے متعلق عبداللہ ابن عباس اور عبداللہ ابن الزبیر دونوں کے بارے میں شیخ المشائخ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ ان دونوں کو حضور کی مراد سمجھنے میں غلطی ہوئی تھی۔ اور انہوں نے حضور کی اصل مراد اور مقصد کو نہیں سمجھا تھا۔ چنانچہ ابن الزبیر کے فعل اور ابن عباس کے قول اصاب السنۃ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

واما ابن عباس وابن الزبیر فکانا اذ ذاک صغیرین غیر
انہما سمعا المنادی والنداء من شاء منکم ان یصل
فلیصل ومن شاء الرجوع فلیرجع (باز انہما وان لم
یفہما ما ارید بہ فاخر ابن الزبیر صلوة العید وقدم
الجمعة۔) (حدیث بحوالہ بذل المجہود، ج ۲، ص ۱۳، ۱۴)

”اور ابن عباسؓ وابن الزبیرؓ دونوں اس وقت چھوٹے تھے البتہ
انہوں نے حضورؐ کے منادی کرنے والے سے اپنے کانوں سے یہ کلام تو
سنا کہ من شاء ان یصل فلیصل ومن شاء الرجوع فلیرجع،
لیکن دونوں نے حضورؐ کے اس ارشاد کا مطلب اور مقصد نہ سمجھا۔
اس لیے ابن الزبیرؓ نے نماز عید کو ذرا مؤخر کر دیا۔ اور جمعہ کو مقدم کر کے
دونوں کو اکٹھا کر کے پڑھ دیا۔“

ولما کان ابن عباس سمع یاذنہ ما فودی بہ فی ذالک
الوقت قال غیہ اند اصاب السنۃ ای ما سمعته منہ صلی

اللہ علیہ وسلم من قوله من شاء فليصل۔ انتہی

ربذل المجہود ج ۱ ص ۱۴۳

”ابن عباسؓ نے بھی چونکہ اپنے کانوں سے اس وقت حضورؐ کے منادی کرنے والے کا کلام سنا تھا۔ اس لیے ابن زبیرؓ کے عمل کے بارے میں کہا کہ اس نے سنت پر عمل کیا۔ یعنی جو کچھ میں نے حضورؐ سے سنا ہے اس پر اس نے عمل کیا ہے۔ وہ حضورؐ کا یہ ارشاد ہے کہ : من شاء فليصل۔“

اب بتائیے کہ اس عبارت میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ اور عبداللہ ابن عباسؓ دونوں کے متعلق یہ فرمایا ہے یا نہیں کہ : فلم يفهما ما اريد به : انہوں نے حضورؐ کے کلام کا مطلب نہیں سمجھا : کیونکہ حضورؐ کے ارشاد کا مطلب یہ تھا کہ اہل عوالی کو صرف یہ رخصت حاصل ہے اور انہوں نے اس ارشاد سے اہل عوالی اور اہل مدینہ سب کے لیے جمعہ چھوڑ دینے کی رخصت سمجھی۔“

اب مقرر حضرات سے میرا سوال ہے کہ اگر تمہارے نزدیک صحابہ کی طرف غلط فہمی کی نسبت گمراہی ہے۔ اور جو بھی اس طرح کی نسبت کر دے۔ وہ مولانا مروتی کی طرح گمراہ ہوگا تو اپنے شیخ المشائخ مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق جناب کی رائے عالی کیا ہوگی جبکہ انہوں نے بھی ایک کی بجائے دو بیکہ دو سے بھی زائد صحابہ کرام کی طرف یہ نسبت کر دی ؟
سچ کہا ہے کسی شاعر نے ۔

جو تیری زلف میں آئی تو حسن کہلاتی

وہ تیرگی جو مرے نامہ سیاہ میں ہے

حضرت نے فرمایا ہے: من قال لآخيه كافر فقد باء بها أحدها

ان کان کما قال والارحمت علیہ (مسلم) تو تفصیل کا حکم بھی یہی ہوگا۔

حق یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ باوجودیکہ ساری امت اور حضورؐ کے درمیان دین

کی رسائی میں ایک واسطہ کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کے بے شمار فضائل اور محامد

قرآن و حدیث میں وارد ہوتے ہیں مگر با این ہمہ وہ بشری کمزوریوں سے منزہ

نہیں ہیں اور نہ لوازمات بشریت سے مبترا ہیں۔ اور فہم کی غلطی بشریت کا لاز

م ہے۔ اس سے بشر ہرگز محفوظ نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ جس کی خداوند کریم عصمت

اور حفاظت کی ذمہ داری خود لے لے۔

یہ تفصیل اور تمثیل اس غلط فہمی کی تھی جو پورا کلام سننے یا کلام کی مراد سمجھنے

میں صحابہ کرامؓ کو لاحق ہوتی ہو۔ ذیل میں اس غلط فہمی کے بے مثال پیش کی

جاتی ہے جو حضورؐ کے کلام سننے میں اس طرح واقع ہوتی ہو کہ کلام سموع فی

الحقیقت حضورؐ کا ارشاد نہ ہو بلکہ کسی دوسرے کا کلام ہو مگر کسی اشتباہ کی وجہ

سے اس کے متعلق صحابہؓ نے یہ خیال اور گمان قائم کیا ہو کہ یہ حضورؐ ہی کا ارشاد ہے۔

اور پھر اس غلط فہمی کی بنیاد پر حضورؐ کی طرف منسوب کر کے انہوں نے روایت

کیا ہو۔ ذیل کی سطور میں اسے ملاحظہ فرمائیں:

دوسری قسم کی مثال (تِلْكَ الْغَرَابِثُ الْوَسْطَى الْكَافَّةُ)

مفسرین نے مختلف طریقوں سے ابن عباس اور دوسرے متعدد تابعین

ائمہ تفسیر سے یہ قصہ نقل کیا ہے کہ مکی زندگی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ سورہ نجم کی تلاوت کی۔ جب اَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ پر پہنچے تو سامعین کے سننے میں یہ الفاظ بھی آگئے: تِلْكَ الْغُرَابِيُّ الْعُلَىٰ وَانْشَفَاعَتَهُنَّ لَتَزُولُنَّ۔ اس قصہ کی روایت متعدد طریقوں کی گئی ہے جن میں سے بعض طریقے ضعیف ہیں اور بعض طریقوں کے متعلق حافظ ابن حجر جیسے محقق نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ:

وقد ذكرت ان ثلثة اسانید منها علی شرط الصحيح و
هی مراسیل یحتج بالمرسل من یحتج به وکذا من لا یحتج به
لاعتقاد بعضها ببعض۔ ۱۵

”میں نے پہلے ذکر کیا ہے کہ اس کے تین اسانید صحیح کی شرط پر چڑھ
اُترتے ہیں۔ یہ اسانید اگرچہ مرسل ہیں، مگر یہ مرسل قابلِ احتجاج ہے
ان لوگوں کے نزدیک بھی جو اس کو محبت تسلیم نہیں کرتے ہیں، کیونکہ
کثرتِ طرق کی وجہ سے اُن میں تقویت پیدا ہو گئی ہے۔“
اور اس کے جو طریقے ضعیف ہیں ان کے متعلق حافظ ابن حجر کہتے ہیں:
لکن کثرة الطرق تدل علی ان القصص اصلاً رُفِعَ الباری ج ۸ ص ۲۵۵
علماء ائمہ کے اقوال

اس قصہ کے بعض طریقوں میں چونکہ یہ الفاظ آئے ہیں۔

عن سعید بن جبیر قال قرأ رسول الله صلى الله عليه
وسلم بمكة والنجم فلما بلغ اَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ

ومناث الثالثة الاخرى۔ القى الشيطان على لسانه تلك

الغدايق العلى وان شفاعتھن لبتوتھن وفتح الباری، ج ۸، ص ۳۵۵

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر شیطان کا یہ کلمات ڈالنا عصمت الانبیاء کے صریح طور پر خلاف ہے۔ اس لیے علماء امت اس میں مختلف ہو گئے۔ بعض نے تو سرے سے اس قصہ کا ہی انکار کر دیا اور فرمایا کہ یہ قصہ سراسر باطل، لغو اور بے بنیاد ہے۔ یہ راستے قاضی عیاض مالکی اور محمد بن اسحاق وغیرہ علماء کی ہے۔ اور بعض دوسرے علماء نے اصل قصہ کو صحیح تسلیم کر کے اتفاقاً الشیطان کے لیے مختلف توجہات پیش کر دیں۔ یہ راستے حافظ ابن حجر، امام طبری اور ابن عربی کی ہے۔

توجہ اول

پہلی توجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ کلمات حضور کی زبان مبارک پر منید اور اذگھ کی حالت میں جاری ہو گئے تھے۔ اور آپ کو پوری طرح شعور نہ تھا۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے آپ کو متنبہ فرما دیا۔ یہ رائے قتادہ کی ہے۔

جری ذالك على لسانه حين اصابتہ سنة وهو لا يشع

فلما علم بذلك احكم الله اياته۔ ۱۰ھ

فتح، ج ۸، ص ۳۵۵

”یہ کلمات حضور کی زبان پر منید کی حالت میں جاری ہو گئے تھے۔ جبکہ آپ کو ان کا کوئی شعور ہی نہ تھا۔ پھر حبیب آپ کو علم ہوا تو اللہ نے اپنی آیات سے انہیں نکال کر آیات کو محکم کر دیا۔“

اس توجہ کو قاضی عیاض نے رد کر دیا ہے۔ صرح بہ الحافظ ابن حجر فی الفہم۔

دوسری توجیہ

دوسری توجیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ کلمات چونکہ مشرکین ہر مجلس میں بطور وظیفہ پڑھ لیا کرتے تھے تو حضور کے حافظہ میں بھی یہ کلمات آتے تھے تو جب آپ نے سورۃ نجم کی مندرجہ بالا آیات پڑھیں تو یہ کلمات بھی سہواً آپ کی زبان سے نکل گئے۔

وقیل ان المشرکین كانوا اذا ذكروا الهتهم وصفوهم
بذلك فعلق ذلك بحفظه صلى الله عليه وسلم فجری
على لسانهم لما ذكرهم سهواً۔ ۱۰

”بعض نے کہا کہ مشرکین جب اپنے آلہہ کا ذکر کرتے تھے تو ان کلمات سے ان کی صفت کرتے تھے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حافظہ میں بھی یہ بیٹھ گئے تھے۔ پس جبکہ حضور نے ان کا ذکر کر دیا تو سہواً یہ کلمات آپ کی زبان پر جاری ہو گئے۔“

یہ توجیہ بھی دلائل سے روک دی گئی ہے۔ رفتح الباری،

تیسری توجیہ

تیسری توجیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مول بوقت قرامت یہ تھا کہ آپ ترسیل سے قرامت کرتے تھے۔ اور قرآن کو ٹھہر کر پڑھا کرتے تھے، جس سے آپ کی تلاوت اور قرامت میں سکات آجاتے تھے تو جب افرایتم اللات والعزیٰ وصناۃ الثالثۃ الاخریٰ پر حضور پہنچ گئے تو آپ نے تھوڑا سا سکتہ کر لیا تو شیطان نے سکتہ کی حالت میں یہ الفاظ اسی

آواز سے پڑھ لے جو حضور کی آواز سے بالکل مشابہ تھی تو جو لوگ حضور کے قریب تھے
 ان کو یہ غلط نہیں لگتی ہو گئی کہ یہ الفاظ خود حضور نے پڑھ لیے۔ اس بنا پر انہوں نے
 ان کو حضور کے الفاظ کہہ کر حضور کی طرف ان کی نسبت کر دی۔ اور اسی وجہ سے
 امت میں یہ کلمات آپ کے الفاظ کی حیثیت سے مشہور ہو گئے تو یہ اُن شیطان
 کی ایک تمبیس تھی۔ یہ وہ توجیہ ہے جس کو امام طبری، ابو بکر بن العربی اور حافظ
 ابن حجر نے پسند کیا ہے اور تحسین کی نگاہ سے اسے دیکھا ہے۔

وقیل کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرتل القرآن
 فار تصدۃ الشیطان فی سکتۃ من سکاتہ و نطق
 بتدک الکلمات محاکیا نغمتہ بحیث سمعہا من دنی
 الیہ فظنہا من قولہ و اشاعہا ام و ہذا احسن الوجوہ
 و کذا استحسنہ ابن العربی وقال قبلہ ان ہذک
 الآیۃ نص فی مذہبنا فی براءۃ النبی صلی اللہ علیہ
 وسلم مما نسب الیہ فاخیر تعالیٰ فی ہذہ الآیۃ ان
 سنتہ فی رسالہ اذا قالوا قولاً زاد الشیطان فیہ
 من قبل نفسہ

فہذا النص فی ان الشیطان زادہ فی قول النبی صلی
 اللہ علیہ وسلم قالہ۔ قال وقد سبق الی ذالک
 الطبری لجلالۃ قدرہ وسعد علمہ وشدۃ ساعدہ
 فی النظر فصرح علی ہذا المعنی ام رفع الباری، ج ۸، ص ۳۵۵

”بعض نے کہا کہ حضور آہستہ آہستہ قرآن پڑھ لیا کرتے تھے تو شیطان آپ کے سکتہ کا منتظر رہا جب آپ نے سکتہ کہا تو اسی سکتہ میں شیطان نے حضور کے لہجہ کے ساتھ مشابہ لہجہ میں یہ کلمات پڑھ لائے پس جو لوگ حضور کے قریب تھے انہوں نے یہ کلمات سنے اور پھر اس گمان سے کہ یہ حضور ہی کے کلمات ہیں، ان کو پھیلادیا۔ یہ توجہ سب سے زیادہ پسندیدہ توجہ ہے۔ ابن عربی نے بھی اس کو پسند کیا ہے۔ اور اس سے پہلے یہ کہا ہے کہ یہ آیت ہمارے مذہب کی دلیل ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ حضور ان تمام باتوں سے بری ہیں جو حضور کی طرف منسوب ہیں۔ اور جو آپ کی شان کے شایان نہیں ہیں۔ کیونکہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ اس کی سنت دربارہ رسل یہ ہے کہ جب وہ کوئی بات کہتے ہیں تو شیطان اس میں اپنی طرف سے بات زیارہ کر کے ڈال دیتا ہے۔ پس اس سے مراخضہ یہ معلوم ہوا کہ یہ کلمات شیطان نے اپنی طرف سے حضور کے قول میں ڈال دیئے ہیں نہ کہ حضور نے خود یہ کلمات پڑھے ہیں۔

”ابن عربیؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ سب سے پہلے اس توجہ کو امام طبرانیؒ نے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ علم کے اعتبار سے اس کا رتبہ بہت بڑا ہے اور علم بہت وسیع اور نصوص میں اس کی نظر بہت گہری اور حکم ہے۔ پس اس معنی بیان کرنے میں ان کی تصویب کی گئی۔“

اس وقت ہمارے لیے یہ بحث کرنا دشوار ہے کہ یہ قصہ صحیح ہے یا غلط۔

یا جو ترجیحات اس قصبہ کے لیے بتقدیر صحت پیش کی گئی ہیں۔ ان میں کوئی توجیہ قابل قبول ہے اور کوئی نہیں۔ ہمارا مقصد صرف یہ دکھانا ہے کہ اس قصبہ کی صحت کے جو لوگ قائل ہیں انہوں نے اس کے لیے ایسی توجیحات پیش کی ہیں کہ اگر کوئی توجیہ پسند طبیعت اور متعصب ذہن رکھنے والا انسان چاہے کہ ان کے اندر سے کوئی سامان تکفیر نکال کر فراہم کر دے تو آسانی سے وہ ایسا کر سکتا ہے اور سلف کے بڑے بڑے علماء اور صلحاء کو اسلام کے دائرے سے نکال کر باہر پھینک سکتا ہے۔ یا کم سے کم تفصیل کا فتویٰ تو ان پر دھر سکتا ہے۔ آخر حضور کی طرف اس بات کی نسبت کہ انہوں نے معاذ اللہ اپنی زبان پر اختیار خود ایسے کلمات جاری کر دیئے جن میں معبودانِ باطلہ کی تعریف کی گئی ہے، یا شیطان نے حضور کی زبان پر یہ کلمات ڈال دیئے۔ بظاہر کوئی معمولی جرم تو نہیں ہے۔ لیکن کبھی کسی نے کسی پر اس نسبت کی وجہ سے نہ کفر کا فتویٰ دیا ہے اور نہ گمراہی کا۔ بلکہ دلائل سے ان کے اقوال پر تنقید کر کے تردید کی گئی ہے۔

لیکن آج کے متعصب اذبان اور تخریب پسند طبیعتیں صحابہ کرام کی طرف صحت غلط فہمی کی نسبت کرنے پر بھی گمراہی کے فتوے دیئے بغیر کسی کو نہیں چھوڑتی ہیں۔ حالانکہ انہیں آنا بھی معلوم نہیں کہ غلط فہمی کی نسبت صحابہ کرام کی طرف نہ کوئی جرم ہے اور نہ شرعیت کی حدود سے تجاوز، اور نہ صحابہ کرام کی توہین۔ دیکھیے اس قصبہ کے لیے اور جو توجیحات پیش کی گئیں ان میں سے جو آخری توجیہ ہے جس کو بہت سے محققین علماء نے پسند کیا ہے، اس میں صاف طور پر یہ بات مذکور ہے کہ ”یہ کلمات تو حضور کے سکتہ میں شیطان نے پڑھ ڈالے تھے مگر

چونکہ اس کا نغمہ اور لہجہ حضور کے نغمے اور لہجے سے انتہائی مشابہ تھا اس لیے ان کلمات کے متعلق بعض اُن صحابہ کرام نے جو حضور کے قریب کھڑے تھے، یہ گمان کر لیا کہ یہ حضور کے الفاظ ہیں اور حضور کے الفاظ سمجھ کر انہوں نے ان کو شائع کر دیا۔ و
نطق بتلك الكلمات محاکيا نغمته بحيث سمعها من دنى اليه فظنها
من قوله واستأعها۔ ا۔

صحابہ کرام سے غلط فہمی منسوب
کرنے کی ایک اور مثال

حضرت مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی مرحوم جو اکابر دیوبند ہی سے فیض یافتہ اور چوٹی کے علماء میں شمار کیے جاتے ہیں، اور جمعیتہ علماء ہند میں ناظم اعلیٰ کے عہدے پر فائز رہ کر کام بھی کافی عرصہ تک کر چکے ہیں، انہوں نے بھی اس مسئلہ کے متعلق اپنی شہرہ آفاق اور بلند پایہ تصنیف "قصص القرآن" کے حصہ سوم میں مہی رائے پیش کی ہے جو مولانا مودودی نے ظاہر کی ہے اور دونوں کے درمیان سرسبز فرق معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن آج تک کسی نے بھی یہ جرات نہیں فرمائی کہ مولانا مرحوم کی اس رائے پر اسی طرح تنقید فرمائے جس طرح کہ مولانا مودودی کی رائے پر تنقیدیں کی جا چکی ہیں۔ اس لیے ہماری سمجھ سے یہ بات بالاتر ہے کہ جب ایک ہی مسئلہ میں ایک ہی رائے علمائے کرام کی جماعت سے متعلقہ حضرات کی طرف سے پیش کی جاتی ہے تو یہ ان کی بڑی ذہانت اور علوم شریعت میں کامل مہارت تصور کی جاتی ہے اور علمائے کرام اُن حضرات کو شاندار الفاظ میں خراج تحسین پیش کرتے ہیں۔ لیکن یہی رائے جب اسی مسئلہ میں ایک ایسے عالم کی زبان و قلم سے منظر عام

پر آجاتی ہے۔ جو ان کی جماعت سے وابستہ نہ ہو۔ یا اپنے سیاسی نظریات، اور یا
چند فردی مسائل میں ان سے اختلاف رکھتا ہو تو اس کو اس پر کبھی گمراہ، کبھی توہین صحابہؓ
کا مرتکب، کبھی گستاخ و بے ادب اور کبھی منال و مضل قرار دیا جاتا ہے۔ ایسی روش کے
متعلق آخر اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ علیٰ مسائل میں دور حاضر کے مخصوص
مزج رکھنے والے علماء کرام کے جذبات اس قدر نازک اور زہر ہو چکے ہیں کہ فسرعی
اور سیاسی مسائل میں بھی ان سے اختلاف رکھنے والے علماء کو یہ حضرات برداشت
نہیں کر سکتے۔ نہ ان کو وہ حقوق دیتے ہیں جو خدا اور رسول نے انہیں دیئے ہیں۔ ہمیں
نہیں معلوم کہ یہ حضرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب کیا
سمجھتے ہیں کہ: ان دماءکم و اموالکم و اعداؤکم علیکم حرام۔ الحدیث ذیل
میں مولانا حفص الرحمن مرحوم کی رائے جو اس مسئلہ میں انہوں نے پیش فرمائی ہے۔
درج کی جاتی ہے۔

اصحابِ کہف

قرآن کریم نے سورہ کہف میں اصحابِ کہف و الرقیم کا ایک واقعہ بیان
کیا ہے۔ اس کے متعلق علمائے اہل سنت کے درمیان یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا
اصحابِ کہف اور اصحابِ الرقیم دو الگ الگ شخصیتیں ہیں اور قرآن کریم میں
جو واقعہ بیان کیا گیا ہے وہ صرف اصحابِ کہف سے متعلق ہے اور اصحابِ الرقیم
کا واقعہ قرآن میں بیان نہیں کیا گیا ہے۔ یا یہ دونوں ایک ہی ہیں اور قرآن کا
بیان کردہ واقعہ دونوں ہی کا واقعہ ہے؛ اس بارے میں جمہور کی رائے یہ ہے
کہ یہ دونوں ایک ہی ہیں۔ اور جو واقعہ قرآن کریم میں بیان کیا گیا ہے وہ بھی دونوں

یہی کا واقعہ ہے۔ عاقلہ ابن حجر فرماتے ہیں:

وقال قوم اخبر الله عن قصة اصحاب الكهف ولم يخبر عن
قصة اصحاب الرقيم (قلت) وليس كذا الملك بل السياق يقتضی
ان يكون اصحاب الكهف هم اصحاب الرقيم۔ الخ

(فتح الباری، ج ۶ ص ۳۹۳)

”اور ایک جماعت نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب کہف کا
واقعہ تو بیان کیا ہے مگر اصحاب رقیم کا واقعہ ہمیں بیان نہیں کیا ہے۔
ہمیں کہتا ہوں، کہ یہ بات صحیح نہیں بلکہ قرآن کا سیاق چاہتا ہے کہ
اصحاب کہف اور اصحاب رقیم ایک ہی ہیں“

لیکن اس کے برخلاف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ دونوں
الگ الگ شخصیتیں ہیں اور قرآن کریم میں صرف اصحاب کہف کا واقعہ بیان کیا
گیا ہے۔ رہے اصحاب الرقیم! تو ان سے مراد بنی اسرائیل کے وہ تین اصحاب ہیں
جو غار میں اس وجہ سے بند ہو چکے تھے کہ پہاڑ سے ایک پتھر نے گر کر اس کا منہ بند کر
دیا تھا۔ ان کا قصہ امام بخاریؒ نے حدیث الغار میں بیان کیا ہے مصنف تفسیر القرآن
مولانا حفظ الرحمن مرحوم نے علماء کے اس اختلاف میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی
مندرجہ بالا رائے پیش کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

”امام بخاریؒ نے اپنی صیغ میں اصحاب کہف پر بھی ایک باب معنون
کیا ہے۔ مگر مسطورہ بالا واقعہ و واقعہ اصحاب کہف، سے متعلق مشہور
حدیث یہ حدیث مصنف مرحومؒ نے پہلے نقل فرمائی ہے، ان کی شرائط کے

مطابقت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لیے انہوں نے سورۃ کہف کی آیات زیر بحث کی تفسیر اس روایت کے ذریعہ نہیں کی۔ البتہ انہوں نے بنی اسرائیل کے ایک دوسرے واقعہ کے پیش نظر جو کہ حدیث الغار کے عنوان سے معنون ہے، یہ سمجھا ہے کہ اصحاب کہف اور اصحابِ رقیم دو الگ الگ شخصیتیں ہیں۔ اور اصحابِ رقیم وہ حضرات ہیں جن کا ذکر حدیث الغار میں کیا گیا ہے۔ اس بنا پر انہوں نے حدیث الغار کو اصحابِ رقیم کی تفسیر میں نقل فرمایا ہے۔ (قصص ج ۳ ص ۲۹۳)

حدیث الغار کو مفصل طریقہ سے بیان کرنے کے بعد مولانا مرحوم فرماتے ہیں:-
 ”اس روایت کی شرح کرتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ:

بزارؒ اور طبرانیؒ نے سند حسن کے ساتھ نعمان بن بشیر سے یہ روایت (حدیث الغار) نقل کی ہے۔ اس میں یہ اضافہ ہے کہ: نعمان فرماتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ”رقیم“ کا ذکر کرتے ہوئے سنا کہ آپ غار میں بند رہ جانے والے تین آدمیوں کا واقعہ سنا ہے۔
 ”نہی“ غالباً اسی بنا پر امام بخاریؒ نے ”رقیم“ کی تفسیر میں یہ حدیث غار روایت کی ہے۔“ (فتح الباری، ج ۶۔ حدیث الغار)

مذکورہ بالا عبارت کا خلاصہ

عبادت مذکورہ پر غور کرنے سے درج ذیل تین امور پر روشنی پڑتی ہے۔
 ۱۔ علمائے امت اس بارے میں مختلف ہوتے ہیں کہ اصحاب کہف اور اصحابِ رقیم دو الگ الگ شخصیتیں ہیں یا ایک؟ اس بارے میں امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے

کہ یہ دو الگ الگ شخصیتیں ہیں۔ اور قرآن میں جن کا قصہ بیان کیا گیا ہے۔ وہ اہم تھا۔
 کہتے ہیں اور اصحابِ رقیم بنی اسرائیل کے وہ تین حضرات ہیں جو مدینہ النہار
 میں ذکر کیے گئے ہیں۔ (۲) امام بخاری کی اس رائے کی بنیاد حدیثِ غار میں وہ اضافہ
 ہے جو بزار اور طبرانی میں نعمان بن بشیر سے بہ سند حسن مروی ہے اور جس میں نعمانؓ
 فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ”رقیم“ کا ذکر کرتے ہوئے سنا کہ
 آپ غار میں بندہ جانے والے تین آدمیوں کا واقعہ سنا رہے تھے۔ (۳) اس
 اضافہ سے امام بخاریؒ نے یہ استدلال قائم کیا ہے کہ جب حضورؐ نے بنی اسرائیل کے
 تین آدمیوں کا واقعہ اس وقت سنایا۔ جبکہ آپ نے رقیم کا ذکر فرمایا تھا تو اس
 سے معلوم ہوا کہ آنحضرتؐ نے تین آدمیوں کا واقعہ اصحابِ رقیم کے لیے بطور تفسیر
 فرمایا تھا۔ نعمان بن بشیر نے بھی اسی طرح سمجھا تھا۔

تنقید

امام بخاریؒ اور نعمان بن بشیر کی اس رائے پر مولانا مرحوم نے چار وجوہ سے تنقید
 فرمائی ہے اور بتایا ہے کہ یہ رائے بھی صحیح نہیں اور استدلال بھی درست نہیں ہے۔
 چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

”لیکن اس تحقیق کے بعد جو گذشتہ سطور میں زیر بحث آچکی ہے جبکہ
 قرآن بعض آثارِ صحابہؓ اور تاریخ سے یہ پائے ثبوت کو پہنچ گیا کہ رقیم اس
 شہر کا نام ہے جس کے کسی پیارے کے غار میں اصحابِ کہف جا چھپے تھے
 تو اب مسند بزار اور معجم طبرانی کی روایت کے مبہم الفاظ سے اصحاب
 رقیم کو اصحابِ کہف سے جدا سمجھنا صحیح نہیں ہے: خصوصاً جبکہ حدیث

نعمانؓ میں یہ احتمال موجود ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اصحابِ رقیم کا ذکر فرماتے ہوں اور اس کے ساتھ اس واقعہ کا بھی ذکر فرمایا ہو۔ اور بعد کو راوی نعمانؓ نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثِ غار کا واقعہ دراصل اصحابِ رقیم کی تفسیر میں ارشاد فرمایا ہے نیز جبکہ عربی زبان میں ”رقیم“ کے معنی ”غار“ کے کبھی نہیں آتے، نہ تحقیقاً اور نہ مجازاً، تو پھر یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ ذاتِ اقدس نے ”رقیم“ بمعنی غار کہہ کر حدیثِ غار کو اس کی تفسیر بتایا ہو۔ یہ راوی کا وہم ہے۔ نیز اگر صحیح روایات سے ثابت ہو گیا تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”الرقیم“ کی تفسیر صافات اور واضح الفاظ میں خود فرمادی ہے تو پھر یہ کیسے ممکن تھا کہ جلیل القدر مفسرین اپنی اپنی تحقیق کے مطابق ”الرقیم“ کی تفسیر میں مختلف احوال نقل فرماتے؟ اور خود حافظ ابن حجرؒ بھی یہ جرأت نہ کرتے کہ اس روایت کے خلاف یہ فرمائیں کہ صحیح اور صواب یہ ہے کہ اصحابِ کہف اور اصحابِ رقیم دونوں ایک ہی ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

وقال قوم اخيرا لله عن قصدا اصحاب الكهف ولم يخبر
عن قصدا اصحاب الرقيم رقلت، وليو كذا لك بل السياق
ليقتضى ان اصحاب الكهف هم اصحاب الرقيم الخ (فتح ج ۶ ص ۳۹۳)
(قصص، ج ۲، ص ۲۹۶)

۱۰۔ اور ایک جماعت نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصحابِ کہف کا واقعہ تو ہم کو سنایا ہے مگر اصحابِ رقیم کا واقعہ نہیں سنایا ہے۔

زمین کہتا ہوں، یہ بات صحیح نہیں بلکہ قرآن کا سیاق چاہتا ہے کہ اصحاب
کہتے اور اصحابِ رفیم دونوں ایک ہی ہیں۔“

نتائج

جو لوگ تعصب کی بیماری میں مبتلا نہ ہوں، نہ جماعتی گروہ بندیوں کی وجہ سے
اپنے مخالف کی ہر بات کی تردید اپنا مذہبی فریضہ سمجھ رہے ہوں بلکہ انصاف پسند
ہوں اور مخالفت و موافق دونوں کی باتوں کو حق اور انصاف کے معیار پر جانچ کر
پرکھ رہے ہوں، اگر وہ مولانا حفظ الرحمن کی پوری عبارت کو غور کی نظر سے دیکھنے
اور پڑھنے کی کوشش کریں تو انہیں واضح طور پر درج ذیل نتائج سامنے آئیں گے۔

(۱) مذکورہ اختلافی مسئلہ میں امام بخاریؒ کی یہ رائے کہ اصحاب کہتے اور
اصحابِ رفیم دو الگ الگ شخصیتیں ہیں، مولانا مرحوم کے نزدیک صحیح نہیں بلکہ
غلط ہے۔ اور معقول دلائل سے اس رائے پر مولانا مرحوم نے تنقید فرمائی ہے۔

(۲) امام بخاریؒ نے اپنی اس رائے کے حق میں نعمان بن بشیر کی روایت سے
جو استدلال کیا ہے وہ بھی مولانا مرحوم کے نزدیک صحیح نہیں۔ کیونکہ نعمان بن بشیر
کے روایت کردہ اضافہ میں صرف یہ ذکر موجود ہے کہ حضورؐ نے ”رفیم“ اور اصحاب
غار کا واقعہ ایک ساتھ ذکر فرمایا تھا۔ اور یہ اس بات کو مستلزم نہیں کہ اصحاب
غار کا واقعہ اصحابِ رفیم کے واقعہ کے لیے تفسیر قرار دیا جائے۔ یا حضورؐ نے
اس کو بطور تفسیر ذکر فرمایا ہو۔

(۳) نعمان بن بشیرؓ نے اصحابِ غار کے واقعہ بیان کرتے وقت حضورؐ سے
جو رفیم کا ذکر سنا تھا اور اس سے انہوں نے یہ سمجھا تھا کہ حضورؐ اصحابِ غار کے

واقعہ سے اصحابِ رفیم کی تفسیر فرما رہے ہیں۔ یہ ان کی غلط فہمی تھی اور ان کو وہم ہوا تھا۔ ورنہ حضورؐ نے اس کو بطور تفسیر ذکر نہیں فرمایا تھا۔

نگاہِ عبرت

براہِ کرم ان نتائج پر آپ عبرت کی نگاہ ڈالیے اور انصاف سے کہہ دیجیے کہ اس مضمون میں واضح طور پر امام بخاریؒ پر تنقید نہیں کی گئی ہے؛ اسی طرح مصنف القاطعین نعمان بن بشیرؒ کی طرف غلط فہمی کی نسبت نہیں پائی جاتی؛ اور واضح طریقہ سے یہ نہیں کہا گیا ہے کہ راوی نعمان بن بشیرؒ نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہو کہ حضورؐ نے حدیثِ فارکا واقعہ دراصل اصحابِ رفیم کی تفسیر میں ارشاد فرمایا ہے۔ نیز یہ نہیں کہا گیا ہے کہ یہ راوی نعمانؒ کا وہم ہے؟

مقرضین حضرات سے ایک سوال

اب ہم مولانا مودودی کے مقرضین حضرات کی خدمت میں مودبانہ عرض کرتے ہیں کہ: وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَآلَقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے جس آزمائشی واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اس کی تفسیر میں حضرت ابوہریرہؓ کی صحیحین والی روایت نقل کی گئی ہے۔ اگر اس کے متعلق مولانا مودودی نے یہ لکھ دیا کہ:

”و ممکن ہے حضورؐ نے بنی اسرائیل کے دوسرے بے بنیاد واقعات کی طرح اس واقعہ کا بھی ذکر فرمایا ہو اور راوی ابوہریرہؓ نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہو کہ شاید حضورؐ نے یہ واقعہ آیت کے

لیے بطور تفسیر بیان فرمایا ہے۔

تو اس میں اور مولانا حفظ الرحمن مرحوم کی مذکورہ بالا عبارت اور اس کے مضمون میں آخر کو نسا جو ہری فرق دکھائی دیتا ہے؛ اسی طرح اگر مولانا مودودی نے ابو ہریرہؓ کی زیر بحث روایت کے متعلق یہ لکھ دیا کہ:

”اس روایت میں اس بات کا ذکر نہیں کہ حضورؐ نے یہ واقعہ

آیت کے لیے بطور تفسیر بیان فرمایا ہے۔“

تو اس میں آخر کو نسا گناہ کبیرہ مولانا موصوف سے سرزد ہو گیا؟ اور صحابہ کرامؓ کی کوئسی توہین ہو گئی جس کی وجہ سے مولانا موصوف کے خلاف مسلسل فسق اور گمراہی کے فتوے دیئے جا رہے ہیں اور علماء کرام کے اجلاسوں میں جماعت کے لشکرِ کچر کی ضبطی کے لیے قراردادیں پاس کی جا رہی ہیں؟

بالفرض اگر یہ واقعہ کوئی ناقابلِ معافی جرم ہو اور فی الحقیقت صحابہ کرامؓ کی توہین کی وجہ سے اس قابل ہو کہ مولانا مودودی کو گردن زدنی قرار دیا جائے تو ہم عرض کریں گے کہ حضور: ع

اسی گناہیت کہ در شہرِ شام نیز کفنت

از راہِ نوازشِ مہی یہ بات بھی سمجھاتی جائے کہ اس جرم میں مولانا موصوف تو تنہا ملوث نہیں بلکہ پچھلے زمانہ کے بہت سے بڑے بڑے محدثین اور علماء دین بھی اس میں ملوث ہوتے نظر آ رہے ہیں۔ اور آپ کے حلقہ کے اکابر اور صفتِ اول کے علمائے کرام بھی تو اس جرم میں مولانا مودودی کے ساتھ برابر کے شریک ہیں، تو ان کے متعلق آپ حضرات کا فتویٰ کیا ہوگا؟ کیا وہ سب آپ کے

اس فتوے کی زد میں نہیں آئیں گے؛ بالخصوص مولانا حفظ الرحمن صاحب مرحوم
 نے تو مولانا مودودی کی طرح صاف طور پر اس جرم کا ارتکاب کرتے ہوئے
 فرمایا ہے کہ: "نعمان بن بشیر کو حدیث کی سماعت یا فہم مطالب میں غلط فہمی
 لاحق ہوتی ہے" اس لیے اُن پر تو آپ کے اس فتوے کی زورِ براہِ راست پڑیگی
 تو کیا آپ ان کے بچاؤ کے لیے بھی کوئی انتظام کر چکے ہیں یا نہیں؟ اور دوسرے
 اکابر کو آپ کس طرح بچا سکیں گے؟

یہ بات آپ اچھی طرح ذہن نشین کر لیجیے کہ روایتِ حدیث کی طرف سماعِ حدیث
 یا فہم مطالب میں غلط فہمیوں کی نسبت آج تک کسی نے بھی گناہ یا گمراہی نہیں
 سمجھی ہے۔ خواہ غلط فہمی کی نسبت صحابہ کرام کی طرف ہو یا دوسرے عام روایت
 حدیث کی طرف۔ اور اگر ایک دفعہ آپ حضرات نے اس پر گمراہی کا فتوے
 دے دیا تو امت کے بڑے بڑے مشاہیر علماء اور جلیل القدر محدثین بھی
 اس سے محفوظ نہیں رہ سکیں گے۔ اور اُن لوگوں کو آپ خود ایک نیا ہتھیار
 فراہم کریں گے جن کا کام صرف یہی ہے کہ اسلام پر ہمیشہ کے لیے کھڑا چھائے
 رہیں۔ لہذا اپنے اسلام کی حالت پر رحم فرما کر ایسے فتووں میں ذرا احتیاط
 سے کام لیا کریں۔

ہماری مطبوعات

۵/=	صدر الدین اصلاحی	اسلام اور اجتماعیت
۱۰/=	ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی	غیر سودی بینکاری
۱/۵۰	ابوالاعلیٰ مودودی	اسلام کس چیز کا علمبردار ہے؟
۱۲/=	مولانا جلیل آخن ندوی	زادراہ (مجموعہ احادیث)
۳/=	سید احمد قادری	حضرت یوسفؑ قرآن کے آئینے میں
۶/=	اکرام الدین احمد	تخلیقِ آدم
۳/=	صدر الدین اصلاحی	نکاح کے اسلامی قوانین
۶/=	نعیم صدیقی	افشاں (مجموعہ کلام)
۴/=	النفات احمد	حق کی تلاش
۱/=	افتخار احمد بلخی	تنقید و احتساب
۱۲/=	سید قطب شہید	مناظر قیامت
۵/۵۰	علامہ یوسف القرضاوی	ایمان اور زندگی
۱/۲۵	نتین طارق	بنیادی عقیدہ اور اس کے تقاضے
=/۴۰	جاوید اقبال	اقبال کی ترجمانی
=/۴۵	صدر الدین اصلاحی	دین کا مطالعہ
=/۴۵	عروج قادری	عبادات اور اصلاح و تربیت
=/۴۰	نسیم غازی	اسلام اور رہبانیت

مرکزی مکتبہ اسلامی - دہلی

منظر قیامت

قرآن کی زبان میں :

تالیف : — سید قطب شہید

ترجمہ : — محمد نصر اللہ خان غازی

قرآن مجید کے بیان کردہ قیامت، جنت و دوزخ کے
ایک سوچا پس منظر پر عالم آخرت کی ایک حقیقی تصویر :

○ انسان کے ساتھ پیش آنے والے حالات اور واقعات

اور اس پر طاری ہونے والی کیفیات کی واقعاتی فلم ۔

○ یمن سوچا پس سے زائد عنوانات پر مشتمل مباحث فہم قرآن مجید

اور تعمیریت و اخلاق کا بہترین ذریعہ ۔

○ اردو ادب میں گر القدر اضافہ ۔

دل کش ٹائٹل ۔ آئیٹ کی عمدہ طباعت

قیمت : ۱۲/۰ روپے

میر مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی